UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 07 08 09 013 0

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

RABBI
J. D. Bernstein
NEW YORK

הגזרה השוה,

תולדות התפתחותה בספרות התלמוד

מאת הרב

דר. אריה שוארץ

ראש בית מדרש הרבנים בווין.

מתורגם בידי

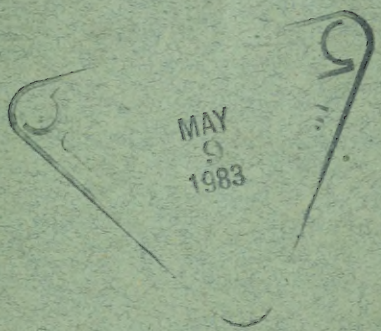
דר. יהודה ליב לנדא.

בהוצאת בית מסחר הספרים של אהרן פוויסט בקראקא.

קראקא

בדפוסו של יוסף פישר (גראדנאסקע נו' 62).

שנת תרנ"ח לפ"ק.


MAY
9
1983

הגזרה השוה.

Gezerah

הגזרה השוה.

תולדות התפתחותה בספרות התלמוד

מאת הרב

דר. אריה שוואַרץ

ראש בית מדרש הרבנים בווין.

מתורגם בידי

דר. יהודה ליב לנדא.

בהוצאת בית מסחר הספרים של אהרן פוימט בקראקא.

קראקא

בדפוסו של יוסף פישר (גראָדנאסטע נו' 62).

שנת תרנ"ח לפ"ק.

BM
503
.7
S335
1898

KRAKAU, 1898.

Druck von Josef Fischer. — Verlag von Aron Faust.

לכבוד ידיד נפשי,

הרב הגאון מהו' **יעקב צבי פליסיג** שליט"א

רב ואב"ד בק"ק ווין,

לראש החדש מנחם אב תרנ"ח לפ"ק,

יום הגיעו לגבורות.

המחבר.

ב"ה ויין ר"ח סיון מ"ה למב"י תרנ"ח לפ"ק.

לכבוד תלמידי אהובי המליץ הנפלא מהו' יהודה ליב לנדא נ"י.

ידידי!

תשואות חן חן לכבודו, על שהטה לי אזן קשבת, לתרגם את ספרי על הגה"ש ללשוננו הקדושה. מלאכתו זו מלאכת מחשבת גאולה היא בעיני, כי בגואל אחינו בארצות פזוריהם גדל ספרינו בלשונות העמים: שניהם צריכים לגואל, שניהם מחכים לשוב לציון.

הנולדים בחו"ל יעדו בגילה בשובם אל ארץ אבותם, מפני המחזה אשר הם חוזים על שדמות הקודש, זמנים ועדנים, אשר הלפו ועברו זה מאות ואלפי שנים, שבים על פניהם: מעשים אשר נעשו דור אחר דור עולים מתחום הנשיה לעיניהם, ופתע פתאום קול המולה באזניהם, וכאלו נפתחו קברות אבותיהם ואבות אבותיהם קוראים למו "שלום בואכם"! אכן גם ינילו בי־עדה, להיות באמת השלום אתם אף שנעקרו ונעתקו, נדדו והלכו ממושבותיהם, ואם בעת עוד מצטערים על שאבד כלחם בארץ מולדתם, כבי בוטחים ובטוחים שגם בארץ אבותם גועם יחליף ושרשם יזקין.

וכמו אלה הנולדים בחו"ל כן כל הספרים על התורה בכלל ועל הגמ"א בפרט הנכתבים בשפת עם לועז, באשר כלם בעיני בת ציון ילידי חיץ המה, בלשונות העמים, תאמר בת ציון, אין לי תורה שלימה. הדת של הריב לא נתנה ליחידי סגלה, כי אם לכל עם ב"י, וספרים שאינם בכלל מורשה לקהלת יעקב, עליהם אמר קרא, "בסוד עמי לא יחיו ובכתב בית ישראל לא יכתבו ואל אדמת ישראל לא יבואו". אמת אמנם שההוגים בתורת אל חי בארצות המערב יכם בכלם יודעים לדבר בלשון הארץ וגם לקרוא בשפות כמה ארצות, וכ"ש יש להחליט שלבעמים חובה על חכמי ישראל לכתוב בלשונות העמים, להראות ישרו ושובו, עמקו וגדלו של התלמוד, כדי שתאלמנה שפתי שקר ההוכיחות עתק בגאוה ובוז על הגמ"א: אבל כלל הוא מכללי הגמ"א שהמיעוט בטל ברוב, ולומדי תורה בארצות המערב מיעוטא דמיעוטא הם לגבי ת"ח בארצות המזרח, ומתוך כך אין להכחיש שכל הספרים הכתובים בלשונות העמים, אף אם מסוגלים להרחיב את גבולות חכמת ישרון, יעלו בתהו יען שהחתומים הם לרוב חכמי ישראל.

ויותר מזה, ספרים האלה הנולדים על ברכי התורה בחו"ל לספרים חיצונים נחשבו בעיני כל איש, אשר לו יד בתורה לבד, על כן אין לגלות

מעליהם את הרפת החיצונית ולית להם נאילה, אלא ע"י העתקה ללשון הקדש: ולהיות שכל העתקה מלשון ללשון היא ע"ידי מבלי אל כלי, ומם מקנקן חדש לקנקן ישן אין לעדות יין או שמן בלי מיצוי, משעם זה גם העתקה ללשון התורה צריכה יד אמונה, יד חכם לב, אשר עיב בדבר ששכר הספר לא יצא בהפסדו. ההעתקה לעברית, והיו נאילתן של ספרים הנקראים בפי המון הקנאים החיצונים בספרות ישראל, והיו שיבתן מן הגלות ציונה, והיו שאמרתי עוזיל אחד לבני ישראל בארצות גלותם ולספריהם בלשונות פזוריהם.

ועתה ידידי, נפשי שבעה עונג ותגל בינדה, עת ראיתי לפני את ספרי בחדרת הקדש. יום מלפני יעטוק, נשאתי את עיני אל ההרים אשר סביב ליריושלם, וקול הדוד בא באזני, בת קול היוצאת מתוך תורב לקריאת ספרי וקריאה לו: ,,בכתב ישראל תכתב". הן מראשית כואת ידעתי, שבבוי מצאה ידו, ידו ההוקה בכפלים לתושיה, בי שנים בינהו, בכתו בטליצה ובטלאכת חשיר בן בתו בתורה ובחכמה, ואעפ"י בן נפלאתי מאד שבך עלתה ביד בבתו לשפוך רוח חן לשון נביאינו על בל אחד ואחד מיעיונו, להתפך את המליצות האשבנזיות לעבריות ממש ולבעמים גם להעלותן ביתר שאת.

ממעמקי לבי אתן תודתי לבבותו, ותהלתי בפני קהל ועדה על שהשלים את ספרי בתבלית השלימות ובתבלית היופי, ובפרט שהשלימו בעתו ובומנו ייש לאל ידי להקדיש את ספרי זה הדור בלבוש מלבות למלבא דרבנן, לידיד נפשו, שר התורה אשר בו יתפאר ישראל, הח"ם הרב הגאון מוה' יעקב צבי פלישבו נ"י ליום מלאת לו שבעים שנה לימי חייו, ה' יאריבם לשוב ובנעימים.

יהי ה' עמו, ידידי, ויעל מעלה מעלה לבבוד חודו ומודו, לתפארת בית מדרשנו, לנזר ספרותנו.

אוהבו בלו"נ

ארי' שוארץ בן לאאמ"ו י"ח זצ"ל.

מבוא.

מי האיש החפץ להבין את ערך התורה הנעלה מכל גיב שפתים, ערך התורה הזאת המקפת כל חיי איש ישׂראל, בחכמת עם ישׂראל, — ישא לשמים עיניו והיה צבא הכבבים מָשלו. מאז הגיע עמנו אל מרום שיאו עלי במת התולדה, בתעודתו בין הגוים, ראה כל הימים את שמיו בתורת אלהיו; ושמים לנו התורה הזאת באמת, לא רק מפאת אמונתנו בה, כי אם גם מפאת המחקר. איש ההגה בכתבי הקדש, אם לבו לב רגש, ימצא בם למעשׂר נחם ומרפא כמו למראה הכבבים המתנוצצים משמי טוהר: אבל גם עין החוקר הבוקעת והודרת תמיד מבעד למסך, תמצא בספרי התורה הזה פלאי סתר כמו בישמי מרום, בהעפילה לחדור תוך ערפלי התולתם. התורה שנתנה מהר סיני מבוארת ונחקרת זה אלפי שנה, עד כי ברחבי השמים מדת ארכה: אולם גם בדבר הזה תשוקה חכמת התורה וחכמת השמים אשה לרעותה, כי לדעת חדושיהן ותולדותיהן נדרשת גם דעת האמצעים ההם אשר בעזרתם תצליח החקירה לגלות מצפוניהן. הכלל הזה הוא בתורת הכבבים מאז דבר המבן מאליו: כי אי אפשר לדעת את תולדות ההמצאות בחכמת השמים, מבלי הבין גם את האמצעים. אבל אנחנו אמרנו לכתוב את תולדות חדושי המדות, מבלי לחשוב כי תורת המדות לבשעצמה גם היא לא נולדה ביום אחד, וכי בה צפונות תולדות האמצעים אשר בעזרתם עלתה בידי הקבלה לגלות את החדישה. ויען לא עלה עד היום על לב איש מאתנו לחשוב כדבר הזה, אין לנו עד עתה: דברי ימי ההלכה.

המדות הן כלי ההלכה, האמצעים שהתורה נדרשת בהם, והמאמר הזה הוא אבן הפנה ליסוד שטתנו. לו גם האמצעים האלה עתיקי ימים הם, עתיקים בימי האומות או התורה המשתמשת בהם, לו גם ירֵאו לפנינו בבר שלמים שאינם צריכים כל תקון: אם אך ימלאו את תעודתם, אם יקדמו התפתחות האומות או התורה ההיא והשלמתה ואם יתאמתו לנו באמצעים נאמנים אשר על פיהם נמהר להגיע אל התכלית הנדרשת, יתקים על כרחם גם בהם חק ההתפתחות וההשלמה. — ההלכה היא הכמת הכבבים בשמי התורה ובבן דעת נשגבה במלא מובן המלה. ההכמה התאדחה תמיד בישׂראל אל האמונה אחותה, לא נטתה מפניה הצדה ולא נָתַנַתָּה לשלוט לבדה, ותתרבק עליה בל עוד לא עזבה האמונה דרך תבונות. אולם לא מחלה על כבודה אף במעט: ובאשר

החלה האמינה להתנשא עליה ולהשתרר בה, שמה נבול ליחס אחותה הסועד ותור לה את דרכה. לכן אין להתעגב לדעת האומרים כי ימי המדות בימי התורה שע"פ, בפרט כי שבע מדותיו של הלל נתנו גם הן בסיני. או אפשר אמנם להוכיח אמיתת הדעה הזאת ע"פ ראיות מיוסדות ביותר הבקרת, והיתה תמיד רבי המפורי ללב המאמין, אבל לא תתעגד ג"כ למחקר המדעי. אולם כל האומרי כי המדות עצמן כמו שהן היום, לא השתנו כלל ולא התפתחו משך כל ימי הזמן, מקדמותן עד היום הזה, וכי רק ההלכות והתקנות לבדן הנה דבר החקירה והלילה לה לעבור את גבולן לשים גם את המדות לענין לעגמת נפש, לא נשים אליו לב, לא נוסיף לשאת את פניו, כי לא עוד קול האמינה המשבלת, כי אם קול האמינה הטפלה אנחנו שומעים, והמציה עלינו מפי הכמת עם ישראל אשר היתה תמיד מגן ומחסה לאחיתה האמונה, להתיצב בפני האיש הזה בבל עוז רוחנו ולהראותו את משוגתו.

סתירה מוזרה היא להוסיף את המדות על מספר הקבלות המסורות לנו מסיני מעבר מזה, ולחשוב אותן לבלתי משתנות מעבר מזה: כי הקבלות היתר עתיקות התפתחו גם הן, רק יען מובשרית תורתנו שעל פה להתפתח ולהתקדם דור דור, לא ישקר נצח התורה שבכתב ותעמיד עד עולם. לא נפגמה שהתורה על פה עתיקה היא בימי התורה הכתובה על פי ה' ביד משה, ואם גם נכתר מאתנו יחס אשה לרעותה בימי הבית הראשון, הלא זאת הנעו יודעים מבלי כל שפק, כי בני העם אשר ספרי התורה לא היה בידם, שמעו לקחם ומשפטי דתם תמיד [1]) מפי מוריהם בימים ההם, והכהנים והנביאים והשופטים אשר הורו את העם, בקשו בטח כבר לפני ימי הגולה לפתור את השאלות אשר נתחדשו כפעם בפעם, מפי ספר התורה ועל פי כללים ומשפטים יהועים אשר קבלו איש מאחיו: אך בני העם לא יכלו, מחסר דעתם את כל אלה, להבין ולהבחין בין משפטי התורה שבכתב והמשפטים אשר נהיו על פי התורה המסורה על פה, דברי מלאכי: „שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו", נאמנו כה כל ימי הבית הראשון, עד שקם עזרא „הסופר" ויתן את התורה לישראל שניה. אבל לא עוד בימים הראשונים: את ספרי התורה שם הפעם במספר רב בידי העם, ויקח כל העם לדעת כי על יד התורה הכתובה ישנה גם תורה מסורה, ועם הדעת הזאת נפקחו מעט מעט עיניו להבין את תורתו באר היטב. ולמן היום ההוא אשר בו החל העם לבחון את משפטי הדת אשר הושמו לפניו, לפי דברי ספר התורה, החל גם להבחין ולדעת מה בין

---

[1]) הדבר אשר יסופר במלכים ב', כ"ג ב' ובדברי הימים ב', י"ז ז' — ט', הוא פרט היוצא מן הכלל ואחד המקרים אשר נקרו לפעמים רחוקות מאד.

התורה שבכתב והתורה שעל פה, ומני אז שם גם לשתיהן את לבו. ובכן היה עם ישראל בדור „הסופרים", את אשר נועד להיות מראשית ימי היותו: עם דתי ברוח ובמעשה. ותשתפך עליו רוח הדת ותחל לפעם בלבב איש איש, וחיי כל אחד מהם כחיי כל העם במראיהם השונים הביקו באור התורה ואת באור התורה הרחיבו והעמיקו משפטי העם ומנהגיו אשר התקדשו מיום ימים. וכל אשר הוסיפו בני העם לשמור את כל חקות התורה, וכל אשר דרכו לעשות בכל המצוה ולמלאות אחריה, כן הוסיפו מוסרות החיים והתורה להתקשר ולהתחזק, כן רבתה השפעתם זה על זה וכן גדל הפין הקבלה לבקש לכל המושאים את שמה, איזה סמיכה בתורה הכתובה. הסמיכה הזאת נמצאה על נקלה בלי רוב עמל, כי רוח התורה נחה על כל העם ועל פיה היה מעשהו. כה הגיעו כללי הדרש להכרת כל ערכם בעם ויהיו לקני המדה בידי החכמים: כה היו המדות לכלי־מלאכה אשר בהם גגלו תעלומות התורה ובהם נחקרו משפטיה ומצותיה אשר עד אז נפלאו: הם היו „האורים והתומים" לענות על כל שאלה שנתחדשה בבית המדרש בבת קול היוצאת מהר חורב. וזה היה משפטם כל הימים, כל עוד עשה העם בדבר דת ודין מעשהו רק על פי השפעת רוחו הדתי, אשר הוסיף או לעשות חיל ולשפוך עליו ממשלתו. לו זכה עמנו לשקוט על אדמתו ולפתח את כחותיו, לולא הפרישו אותו קורות הימים ממנוחתו, לולא נאלץ להתגר בין הומות ודלתים, לבנות לו בידיו מצודות ולשפוך סוללה סביב למקום שבתו, לבל תגע אליו יד אויב מרשיע, אז השתלם מדרש תורתנו במשך הימים החם ויגיע גם הוא למרום קצו. אבל מאותה שעה שהדל עמנו לעשות את הפצו רק לפי רוח האמונה לשמה, מאותה שעה שהחל לעשות כל מעשהו במחשבה תחלה לסנור בזה הדרך בעד כל רוח זרה ולהרחיק מקרבו השפעת עם נכר, עזבה גם תורת המדות את דרכה מאז העולה מעלה ותהי לכלי מעשה בידי דורשיה. תורת עם ישראל נאלצה לצאת מתוך תחומה ליריב ולהגן בעד זכיותיה בבית, טרם עוד החלה המלחמה הקשה בין העם ובין אויביו מבחוץ, ויען נשבת כבר שלומה ותתעתד להתיצב בפני מתנגדיה, דבר אשר שָׁנה הרבה את פני היהדות וישם לה מני אז צורה חדשה, הושם לתורת המדות מעצור לבלתי התפתח עוד לפי רוחה ותעודתה ומלבד זאת נאלצה למן היום ההוא לעמוד תמיד ערוכה למלחמה ברצון החכמים. הן לא נוכל כחד כי המון מנהגי דתנו נולדו בראשית ימי הדת הנצרת, אשר הכטיחה למחזיקים בה אשרם בחיי רוחם בשם האמונה לבדה: אין אמנם כל שפק כי למן הימים ההם הוסיפו חכמינו לשים את לבם ביתר עוז להרחיב את גבולי המנהגים ולהקדישם בעיני העם: אך מי מאתנו היודע את קורות העתים ההם, לא יודה כי ימים רבים עוד לפני זה,

הוי המעשים הדתיים מסוכנים לא רק בעיכם כי ישפל מאד, כי אם גם בחשפעתם בן תחדל, כי ביום אשר ההילניזמוס החל להיות שורר ביהודה ורבים השתדלו להפיך ליצנים את הדעה הדתית לאמת עיונית, חדלו המעשים הדתיים לשוות בעיכם ליראה הדת. הנדרים והסגים הרבים אשר בתלמיד, נבנו אנשי כמו חומות בצורות וגבוהות לעצור בעד שטף הדת הנערת, אך את אנשי המלחמה הראשונים הוליד לנו בכבי ההילניזמוס והיראה מפני התצאותיו. כה נאמנו גם בדבי ההלכה דבי תורתנו: „ובאשר יעני אותו בן ירבה בן יפרוץ", עד היום ההוא היתה הדעה הדתית הסבה היחידה והראשית אשר דישה מעשים הנעשים על פיה, ומני אז נוספה עליה גם המלחמה אשר פרצה בינה ובין ההילניזמוס ודעתה כי יש לאל יד להכחידו מפניה. ותכ השפעתה על התפתחות הדת בחיי העם, וברצונה נוספו הסגים ויתחזקו המנדגים אשר נהיו משך התמידית השונות לשמר את דרך האמונה, ויהי כאשר עלתה על לב החכמים לסמוך את תולדות הסבות החן השתים על כתבים שבתורה, כאשר סמכו לפנים את מנהגי העם אשר יצאו מיוח האמונה הטהורה ואשר הדעה הדתית ילדתם, נאלצה תורת המדות לנשות מדרכה ולידת מגבהה. אף שמי המקום, עת יצאה מלשכת הגזית מקום שבתה של הסנהדרין הגדולה, אשר בידה היו כל כללי ההלכה להוריות ולצות, אל בתי המדרש, לאמר: עת הדלו החקים והמשפטים הנהוגים בכל גוי וממלכה, חקים שאין מהדרים אחריהם ומשפטים שאין משיבים עליהם, ודרך הדרש והתוראה החלה, אף השמי הזה לא העיל להדים את קרנה בראשונה ולהחזיר העטרה ליושנה, אך למרות כל החליפות והשנויים האלה לא בטל היחס בין ההלכות והמדות, ויהי משפטן כלפנים. תחומי פעולתן והשפעתן התרחבו אמנם הרבה, אבל דרך יחוסן אלה לאלה היה כמו לפני ימים. ההלכות הזכו את תורת המדות דיכה ותפלסנה לה נתיב לפי חפצן, אבל המשרה היתה על שכמה, כי על פיה היו בעם לקו ולמשפט. כה היתה תורת המדות שלטת, ובכן אי אפשר לכתיב את תולדות התפתחות ההלכה טרם עוד נדע אל נכון את השפעת המדות בכל פרשה, לאמר: טרם נכתבו תולדות המדות, דברי ימי התפתחותה היא, ובכן אך למותר להוכיח מה רב עוד המרחק בין המחקר המדעי בתלמוד ובין מקום תעודתו, עת אנחנו יודעים כי לא נעשה עד היום אף מאומה לגלות בראשונה את תולדות המדות.

בספרי זה אני עושה את הצעד הראשון על הדרך המוביל אל המטרה הזאת, בשימי פה את המדה השניה [1]), את „הגזרה השוה" לעיני, לחקור על

[1]) הנני להחל פה במדה השניה ולא בראשונה, בקו"ח, יען הספר הזה בעקרו הנהו אך כהמשך הענין הראשי, אשר בספרי „מחלוקת בית שמאי ובית הלל." —

שרשי התפתחותה ולכתוב את תולדותיה, ככל אשר תצאינה לעינינו להגלות. הספר יפרד לשלשה חלקים. — בחלק הראשון יבחנו כל המשפטים והדעות אשר נאמרו עד היום על דבר הגזרה השוה, ויצרפו בכור הבקורת לדעת את אשר נבחר ואשר נרחק. בחלק השני אדריש אחרי ראשית תולדותיה ואראה את עקבות התפתחותה עד סוף תקופתה בפעם השלישית. בחלק השלישי הנני להוציא את כלי־המלחמה מבית גנזו, אשר בו נלחמו חכמינו מלחמה ארוכה וקשה נגד הגזרה השוה, ואראה במה מצאה מלחמה זו את קצה, — והיוצא מכל אלה — היא הדעת באחרונה כי שני התנאים הדרושים, לפי הנראה, לגזרה השוה — יהיו לאחדים.

I.

הגזרה השוה.

כל דין אשר אנו דנים מדבר מיוחד או פרט להביו המיוחד או הפרטי השוה לו בעיבה, תכנה תורת החקיון „החקש על פי השוי". הסבמת שניהם בפרטים אחדים רבי עיך, אם יב ואם מעט מספרם, גלויה או לבל עין, ועמלנו רק לדעת מהסבמתם זאת גם על יתר פרטיהם: החקש יוצא לנו מסבירא הנראית אמתית, וכל אשר תרבינה הפרטים אשר בהם יסבימו איש עם אחיו, כן תוסיף סבירתנו זאת להתאמת, ולהפך, אם ימעטו הם ימעט גם עיבה. אבל הנחוץ לנו מראש לדעת ולהקיש, הוא לבל הפחות דבר השוה בשניהם, דבר המוסכם והידוע, אשר ממנו נדון על הבלתי גלוים והבלתי ידועים. הנה למשל הסבירא, כי שנים גופים בעלי אבנים חיים על הכוכב מאדים אינה ודאית לבל הדעות, אבל נראה קרובה לאמת, יען אשר הכוכב הזה מקיף בלבתו את בדור השמש כמו אדמתנו אשר אנחנו יושבים עליה, יען סובב על ציריו מים קדמה ויען מיקף בגלגל הנשימה על כל פני עבריו, ועל פי התנאים האלה המשותפים לשניהם יש לנו המשפט לדעת כי גם בזה ישתנו — להחיות גופים בעלי אבנים. הלא נודע כי קיפלר דן ממכלתו של מאדים, אחרי אשר הכיר בה כי היא מעגל עליפטי, כי כל כוכבי־לבת סובבים את השמש גם הם במעגל עליפטי, ותהי לו הצדקה לדון את החקש ע"פ השוי הזה, יען הסבמת הכוכבים האלה בתנאיהם הראשים אשר מתיחסים בם איש לרעהו, כה גלויה ונעלה על כל ספק, עד כי אין לנו כל משפט לחשוב ששונים מעגלותיהם.

ערך החקש על פי השוי, יב ונכבד הוא בכל המדעים השונים, ובבן מובן מעצמו כי זה יהיה משפטו גם בספרות התלמודית, אוצר כל משפטי עם ישראל מצותיו וחקותיו, וישמיו הנם נבדים בכל פנה שאנחנו פונים[1]. אבל

---

[1]) הצורה הראשונה של החקש ע"פ השוי מסומנת בשם „כמה הצד". אני שם לה פה מקום בראש, יען היא נודעת לנו כבר במדה הראשונה, מדת הקל והחומר. אחת היא לנו אם צדקה דעת ר' יוסף אלבושעינו כי הצד השוה הוא חלק הקו"ח, אם גם לא חלק ראשי של הקו"ח, או עם בעל „מדות אהרן" (פ' ב') הצדקה, שאין בין הצד השוה ובנין האב כלום, בכל אופן הגנו הנים, כי דבר השוה לשני דברים, הדומים זה לזה באיזה פרטים, גם הוא בפרט אחד, או ישנו גם שלשתם יחד. הצורה השניה של החקש ע"פ השוי נודעת לנו בשם „מה מצינו" והשלישית בשם: „בנין אב מכתוב אחד ומשנו כתובים". אם הוא כדברי הראב"ד שבנין אב ומה מצינו שוים הם בתכונתם

על יד הדין הזה הנדון לפי תורת ההגיון הנה נראה בתלמוד על פי רוב, ולכל הפחות במספר רב כמהו, הקש, אשר הסכמת כל פרטי שני הדברים הנדונים אינם יוצאים לנו על פיו כי אם נגזרים ברצון נותן התורה. הגזרה הזאת מובנת לנו אמנם במקומות אשר התורה כתבה שני דברים השונים לפי ראות עינינו — איש על יד אחיו, כי אז נאמר שאך לזאת נכתבו שניהם יחד, להקישם זה לזה וללמד על יחס פרטיהם, יחס אשר לא יובן מעניינם לבד עד אם יפיין עליו החקש אור. אבל היש לנו גם הרשות והמשפט לומר, כי שני דברים המוזרים בענינם, מסבימים יחד וכי הסכמתם זאת עלתה בכי ברצון המחוקק מפי הגבורה, יען מלה זו עצמה נכתבה בשניהם? ובכן נכפלת המלה ההיא רק לתכלית זאת? — כל איש מאתנו יודה מראש כי כל ספר נעלה אשר היה לסמל היופי והדעת, לא רק שחלקיו כלם מתאימים יחד עד לבלי הוסיף עליהם ולבלתי גרוע, כי אם גם שרוח אחד יחם, רוח הספר כלו: אנחנו מודים כי למדות קצותיו אשר היה למופת, ברור הוא מראשיתו עד תמו, כי כל דבריו בפיו יסלאו וכי כל מלה אם גם תכפל — אך מושג אחד לה בשני הכתובים, ולמדות הבקרת בכתבי הקדש, אין ספק שיש בם כל המעלות הנמנות פה וביתר שאת וביתר עז — עד לאין חקר. ובכל זאת אין לכחד כי יש לנו הצדקה לשאול גם הפעם אם מלה שוה, אם גיב שוה, דבור שוה או מאמר שוה, ערבים הם לנו כי צדק החקש, וכי הפרטים האמורים מסבימים הם באמת? מלבד שעלינו לשום את לבנו גם לזאת, כי המושגים הם בעצמם, נבדלים לפעמים במובנם, גונם ולפי המקום שמובאים בו בהמשך מושגים אחרים. אכן מודים בעלי השטה הזאת כי אין דנים ומקישים כפי העולה על רוחם, כי יש גבול למשפט הגה"ש, אבל כי על פי תנאים ידועים אתם הצדקה לחקיש ולדון בשם המלה הכפולה. הגזרה השוה תראה כל כך קימת ונאמנת ע"י שוני המלה, עד כי השם „ג"ש" [1]) לא יקר למקור השוני יחשב

או אם שונים כפי דעת הרב ר' שמשון מקנזין, מפני שזאת תורת כל בנין אב לדון משני דברים הידועים ומפורשים על דבר שלישי הסתום ובלתי ידוע, שאלה היא אשר לא עלינו לפתרה הפעם, יען נתרחק ע"י זה מעקר מחקרנו אשר אנו דנין בו. בכל האופנים האלה המדוברים הן נודה כי הדבר אשר נשוה — יהי לענין אחד או לשני ענינים, דומה לכל הפחות באחד הפרטים, ואנחנו מבקשים למצוא עוד איזה פרטים אחרים המובילים אל התכלית הנדרשת. לא כן בדבר הגה"ש, בה לא נגזור מדבר ידוע על בלתי ידוע, מן המפורש על הסתום, כי אם נראה שפה רמזה התורה על שוני ע"י מלה שוה.

[1]) לשם הכלל הזה, לא מצאו דורשי המדות עד היום פרוש אשר יפיק באמת רצון. כמן ר' יוסף קארו אומר ב„כללי הגמרא:" „...נראה דגזרה ר"ל תיבה לפי שהיא גזורה משאר תיבות באותן אותיות שהוברו, שוה, ר"ל שנכתבו תבות שוות בשני מקומות", בעל „מדות אהרן" מסבים לדעת „כללי הגמרא" בדבר הצטרפות האותיות, ואין בין גזרת

כי אם מהאים גם להשווי עצמו המובע ממקור זה, כאשר מעיד עליו המאמר [1]) „להקיש ולדון ג״ש״, מאמר המסמן פרק מיוחד בדברי ימי ההלכה. [2]) אבל, אך אז מתקים ההקש ע״פ המלה השוה, אם מתקימים גם התנאים הדרושים למלה השוה, והננו כעת לשום את לבנו לתנאים האלה.

א. התנאים הדרושים למלה השוה.

המלה השוה, ודעתי לא רק שווי המלה כי אם גם שווי הדבור ושווי המאמר, יהיו למקור ההקש רק על פי תנאים ידועים. אך מה הם התנאים האלה? על השאלה הזאת נשמע בראשונה את הקול הקורא: קבלה מסיני,

---

ותיבה אלא שניו השם בלבד, ומסכים ג״כ לשם גזרת הכתוב, יען שגזרה התירה שווי על ידי מלה שוה. לפי ה׳ קיהוט בספרו „הערוך השלם״ ערך „ג ר״, דעת הרב מאירי שפרוש מלת „גזרה״ הוא בתלמוד כמו בספרי החגיון, זבכן — משפט שוה, שם המסמן לא את המלה השוה כי אם את הדין היוצא ממנו. ובזה שגה מאד בעל הערוך השלם. כי הרב מאירי מסכים רק כי שם צדק רש״י בפרוש המלה הזאת, כי בביצה (פ׳ א׳ מ׳ ו׳) נישמעה אינה כפשטה. לפי ה׳ הירשפילד בספרו „באורי המקראות על פי ההלכה״, (ברלין 1840 צד 456) פרוש מלת גזרה — מחלקה ובשם גזרה שוה יובנו כל המצות והמנהגים שמקומם במחלקה זו. הרב קיהוט קוה לגלות חדשות בפרושו כי „גזרה״ מספר יחיד של גזרות חכמים, אשר אין להרהר אחרי מוצאן, אך תחת גזרה יצאה הפעם שגגה מלפנינו, כי באמת קדמהו כבר הרב בעל מדות אהרן בדברים ברורים ומפורשים ובמאמר אחד קצר: „וכבר נוכל לאמר שנקראת גזרה זאת המדה להיותה גוזרת על השווי מבלי שווי ביניהם, אלא גזרת הכתוב הוא לחוד״. מובנו של השם הזה הכפול מובא כבר במקורים הראשונים, ומטעם זה הננו נאלצים להשתמש בשני פרושיו, הינו בכל אחד מהם לפי המקום והענין, פעם בשם „מלה שוה״ אם אנו דנים במלה לפי שוויה בשני הכתובים, ופעם בשם „שווי״ אם אנו מקישין ג״ש שגזרת על השווי. לפי סברא זו השניה יהיה למלת גזרה ערך של פסק הדינים אם גם לא ערך משפט הגיוני. אם לא יתאים ייתר לפי הסברא הראשונה הפרוש: חלק, חלקו של מאמר, יען המאמר בהכפלו בכתוב עיד שני הנהו כמו בולט מפני כל הכתובים, נבדל מתוכם ועומד להדרש,— שאלה היא שאין ברשותי לעמוד עליה בהחלט שאמנם כן הוא. בכל אופן נראה לנו יותר הבדל מאמר, חלקו של קרא הנפרד ממקרא מלא, מהבדל מלה אחת בתוך מספר מלים.

[1]) הן לא נוכל לפרש את המאמר הזה רק כי נקיש ממלה שוה המיותרת, וצורת ההקש הזה היא גזרה שוה. כלל זה נמצא במכילתא משפטים (א׳, י״ז) בספרי במדבר (פסקא ס״ה, קכ״ז, קמ״ב) בכתובות (ל״ח:) סוטה (י״ז:) סנהדרין (נ״ד:) יומא (פ״א.). אכנם רב מזה מספר המאמרים שחסרה בהם מלת „ממנו״ אז „הימנו״, עי׳ מכילתא בא (פ׳ א׳) משפטים (פ׳ ז׳, י׳) ספרא קדושים (פ׳ ט׳, י״ב) ספרי במדבר (פסקא כ״ה, כ״ו ל״א, ס״ה, קכ״ז), דברים (רמ״ט) ובמקומות עור רבים בתלמוד. אבל המאמר להקיש ולדון ג״ש חסר בל״ס ויש להשלים תמיד מלת „ממנו״ שנשמטה שם.

[2]) עי׳ ירושלמי פסחים (פ׳ ו׳ מ׳ א׳) ואת ההערה הבאה.

לאמר: כי אין הרשות לכל איש לדון ולהקיש גזרה שוה מדוהו, לשים על פיה משפט אחד לשני דברים שונים ולשני משפטים, השונים זה מזה, ענין אחד המתאים לשניהם ולדון כל אלה בשם ההלכה למשה מסיני, כי אם רק אז אנו סומכים עליה, אם הדבור או המאמר הכפול הזה מקובל בידינו לגזר ולדון בו, ולא עוד אלא שהקבלה הזאת — וזה העקר — מסורה לנו מסיני. הן עוד מעט נראה כי ענינים רבים הם המתנגדים לדעה הזאת, אך הנני לשים פה תכף לפני קוראי את השאלה המבצבצת מתוכה. אם אמנם כן הוא, אם הגזרה השוה (ר"ל השוני בעצמו) היא באמת מסיני, למה לה לסמוך על מלה שוה ובמה יבדלו הדברים המקובלים שאין להם סמך בתורת המדות מן הדברים המקובלים הנובעים ממקור זה? הלא המלה השוה אף היא תאושר ותקוים רק ע"י הקבלה? — הנני להעיר פה תכף מראש כי התנאים הדרישים לגזרה שוה, לא ביום אחד נבראו כי אם התפתחו משך ימים רבים וכי בכל הספרות התלמודית לא ידיש ולא יזכר התנאי של קבלה מסיני. המאמר המיוחד, היתד שהכל תלוי עליה, „אין אדם דן ג"ש בעצמו" הושם בפי הלל הזקן, וכדאי להעיר כי מובא רק שתי פעמים בתלמוד בבלי (פסחים ס"ו וזדה י"ט) ופעם אחת בירושלמי (פסחים ו' א'), ובפרט כי הנוסחא מעצמו [1]) ולא לעצמו

[1]) זה תיפס המאמר בשני התלמודים כאשר הבאתיו לעיל. אבל ראוי לשום לב כי הירושלמי מביא שלשה מאמרים שונים בשם אמורא אחד: „ר' יוסי בר בון אמר בשם ר' אבא בר ממל, אם בא אדם לדון אחר ג"ש מעצמו, עושה את השרץ מטמא באהל, ואת המת מטמא בבעדשה דו דרש בגד עור — בגד עור לג"ש". במאמר הזה הראשון פרושו של „דן אחר ג"ש" להקיש ולדון ממלה שוה הנעלה מכל ספק, כיון שמסורה לנו ע"פ הקבלה. ובכן לא רק שחובה עלינו לדעת בדיוק את המקומות אשר בהם המלה השוה המקובלת כי אם גם את דרך ההקש, וכן עלינו למחוק את הדברים: כך אם יהיה השרץ בידו, אשר מקורם בתוספתא תענית פ"א (ובבלי תענית ט"ז), באשר העור כבר על זה בעל „קרבן עדה". הדברים האלה נכתבו בראשונה על הגליון, להזכיר כי בשרץ די להשליך מידו, ואחרי כן הוכאו ע"י איזה מעתיק בשגגה אל תוך הפנים. במאמר השני: „אדם דן ג"ש לקים תלמודו ואין אדם דן ג"ש לבטל תלמודו", פרוש „דן גזרה שוה" לדרוש אחרי המלה השוה; בעלות על רצון חכם לעשות יסוד לאחת ההלכות הרשות לו להשתמש בג"ש אשר לא נודעה לפניו לאיש. הלא מצאנו כי לפעמים בא אחרון האמוראים לתת טעם לדבריו בג"ש אחרי אשר נסו רעיו לפניו למצא טעם אחר. ראה את דברי ר' יוסף חביבא ב„נמוקי יוסף" על ב"ק (פ' ח') שרעתו ג"כ שרשות לתת טעם לאחת ההלכות אשר אין חולקין עליה ע"פ ג"ש. אשר יפלא הוא כי תחת מאמרו של ר' אבא בר ממל: אדם דן ג"ש לקים תלמודו, מביא את מאמר ר' יוחנן „כל מילא דלא מחורא מסמכין מן אתרין סגין". ירושלמי ברכות (פ' ב' מ" ג') ערובין (פ' י' מ' א'). גם ב„ר מלאכי" לא הזכר מאמרו של ראב"מ. המאמר השלישי הוא: „אדם דן קו"ח לעצמו ואין אדם דן ג"ש לעצמו, לפיכך משיבין מקו"ח ואין משיבין מג"ש". מובן כי רק

היא הנכונה [1]). רש"י הוא הראשון האומר (בפסחים שם ד"ה: וכי מאחד הנמי): שגירה שוה ו לכך באה, דקימא לן אין אדם דן גזרה שוה מעצמו, אלא אם כן נתקבלה ובאה מסיני, דהלמא קרא למלתא אחריתי אתא, יכיון דהוא בך קבל, הרי הוא כמו שנכתב בעופי בפירוש, ולמה ליה קו"ח שהוא דבר סברא מדעתו ומלבו'. ובגדה (שם) מוסיף ג"כ: „אין אדם דן ג"ש מעצמו אלא אם כן קבלה מרבו הלכה למשה מסיני, דהלמא קרא למלתא אחריתא אצטריך". אמנם רש"י [2]) הפירשנדתא הנעלה. הפשטן והמעמיק חקר עם יחד, בקש להוות את דעתו, איך ובמה גדל עיר הגה"ש המסורה לנו כל כך, עד כי המלה אשר אני דנין בה, מלבד שהקבלה אוסרת לנו להשתמש בה לתכלית דין אחד, היתה לא רק מקור אחת ההלכות כי אם הדהיבה את תחומה להיות היא עצמה הלכה [3]): אבל לפי הדעה הזאת, אי אפשר להבין איך היתה הגה"ש [4]) אחת המדות אשר התורה נדרשת בהן. במקום אשר קול

הכלל „לפיכך", הוא של ר' אבא בר ממל, ואם גם ייטב מאד בעינינו שמלת לעצמו באה לפרש והמאמר אין אדם דן ג"ש מעצמו בא לגזור שאין חכם רשאי לדון מלבו, כי אם הסנהדרין הגדולה לבדה, — זו היא באמת דעת איזה חכמים אשר נשמע עוד בהמשך הפרקים הבאים — חלילה לנו לבאר שאלות רבות ערך כאלה ע"פ גירסאות לבד. ובכן עלינו לגרוס: „אדם דן קו"ח מעצמו ואין אדם דן ג"ש מעצמו לפיכך משיבין על קו"ח ואין משיבין על ג"ש". ראב"מ הרחיק ללכת באמרו כי משפט הקבלה לבדו מבטל כל פירכא, והלא גם שני התלמודים מסכימים כי על ג"ש אין להשיב רק אם היא גם מופנה.

[1]) אין אומרים לדרוש לעצמו כי אם מעצמו. עי' להלן בערוך ערך „גזר" כתוב דרש לעצמו.

[2]) רבנו הנגאל לא שם כרש"י את ראשית הקבלה בסיני, ואומר: „אין אדם דן ג"ש אלא אם כן קבלה מאבותיו", ויש לפרש את דעתו, כי במסורת קימת מכבר הימים אפשר לדון ג"ש שאינה קבלה.

[3]) עי' רש"י שבת צ"ו. ד"ה: אלא וכו', רה"ש ל"ה. ד"ה: הכי קאמר אי לאו ג"ש. סוכה י"א: ד"ה: לא ילפינן. מועד קטן ד'. ד"ה: אתיא ג"ש, במקום שאי אפשר לרש"י לפרש את דברי הגמרא בלתי שלפי דעתה המלה השוה הנדונה מחדש היא ג"ש. — ובמות צ: ד"ה: א"ל, קדושין י"ו. ד"ה: מוכה — מוכה, ששם אומר: ומסורה להם מרבותיהם ומסיני אינה תובה נכתבה לג"ש בכל הדבר הלמד מחברו. אך במקום אחר, — במאמר הגדי — בסנהדרין מ"ח: ד"ה: לעולת במרכבה, מדבר רש"י מ„אסמכתא לג"ש".

[4]) בסוכה ל"א: ד"ה: „לא מקשינן", אומר אמנם רש"י: „לא הוקשו ללמוד זה מזה ולא נתנו לדרוש מעצמן מכל י"ג מדות... אלא קו"ח", ומלבדו דרישה לכלם קבלה, הדעה הזאת אשר התפלאו עליה בעלי התוספ', ב„תימה גדילה" (שם ד"ה: זו"י סבר) תמצא פעם שנית, בנוגע להקש, בחולין כ': ד"ה: אדרבא איפכא, בהוסף רש"י: „דהא הוקשא בסיני נאמר". אך גם לדבריו אלה נמצא סתירה בנגין מ"א. ד"ה: דכ"ע ג"ש

הקבלה יָשָׁמַע יהוֹם קול החקירה הדורשת לפי רוח מבינתה, ואין לנו הרשות להבדיל בין הלכות שעל פה ושבכתב. הלא אין בנו חולקין על המאמר: אם הלכה נקבל ואם לדין יש תשובה. (יבמות פ׳ ח׳ מ׳ נ׳, כריתות פ׳ נ׳ מ׳ ט׳) וכמחלקת של הלל ובני בתירה (פסחים שם) הודו לו המה, לפי הירושלמי, באשר אך שמעו מפיו את הדברים: „כך שמעתי משמעיה ואבטליון״ והלא כל ערך המלה המסורה לנו מסיני לדון בה ג״ש יהיה רק שלילי, היינו, לבלתי היות ענין לאיזה דרשה אחריתא.

התנאי השני הדרוש „למלה השוה״ להוציאה מן ההשש כי עלתה רק בר״צון הדורש או כי מזויפת היא, הוא — שהמלה הזאת תהי מופנה, לאמר: מלה מיותרת שאין אנו צריכין לה כל עקר. היתרון אשר לתנאי השני הזה, העולה על הראשון, כי לא לבד שאין לנו רשות להשתמש במלה השוה לענין אחר, כי אם שהיא בעצמה לפי רוח תכונתה, עומדת ואומרת: דרשוני, כי לכך נוצרתי. ובכן בא התנאי הראשון האומר כי הגה״ש נתקבלה מסיני, להשמיענו כי הלילה לנו להקדה ולדרשה ולשים אותה ענין לדון בו וכי המצוה עלינו אך להקשיב ולשמוע, ולעמתו התנאי השני האומר כי רק לדרשה קאתיא, ופושט מנה את צורת הקבלה. אחרי דבר המקובל אין לנו רשות להרהר, והמלה השוה — לא רק שמסור בתוכה דבר קבלה, כי אם שהיא, יען נושאת הגזרה השוה, בעצמה קבלה; ובכל זאת רק אז לה ערך מוחלט שאין להרהר ולעיער עליו, אם היא מופנה לכל הפחות מצד אחד. הלא כל הלכה הנדרשת במלה הכתובה בכתבי הקדש, או מוטב לאמר: בספר התורה, מיוסדת על בסיס חזק שכל הרוחות שבעולם לא יזיזו אותה ממקומה, ואנו — אין לנו רשות לפקפק בה. היוצא לנו מזה, את אשה עיני הקוראים רואות, כי מעצורים רבים מונחים לפנינו באשר אך נסינו לעשות את הצעד הראשון על דרך מחקרנו זה. „למלה השוה״, כנושאת הגזרה השוה, דרושים תנאים הסותרים זה את זה: בדבר המקובל ובא מסיני אין לה חפץ במשפטי ההגיון והבקרת אשר לכל שאר המדות

עדיפא, בנתנו טעם ליתרון המלה השוה אף שאינה מופנה על ההקש, „דכיון דמסיני גמרינן דאין אדם דן גזרה שוה מעצמו איהו עדיפא מהקש״. מבעל „כשנה למלך״ (לק׳פ א׳, י״ג) אשר אמר לישב את הסתירה הזאת, בפרשו את דברי רש״י המתנגדים אליבא שני תנאים, כי בסוכה (שם) אליביה דר׳ יהודה ובגטין לפי החכמים, נעלמו דברי רש״י בחולין, על התשובה כי ההקש אינו מי״ג מדות, היה רש״י עונה בל״ס את הדברים אשר כתב בפסחים כ״ה. על המאמר: אם אינו ענין לגופו תנהו לענין אחר. את הדברים: „זו מדה בתורה״, ומובן מעצמו כי „כל המדות הלכה למשה מסיני״. (עי׳ תענית דף כ׳ ד״ה: אתיא אחל אחל.)

שבתורה, וע"י התנאי של מופנה תעל בלבנו את השפק אם באמת יצאה מהר חורב. אם נאמר כי עקר הגה"ש תלוי בשני התנאים האלה, הלא מפרכת היא מעקרה, ובכן הדלה המלה הזאת מהיות ענין המחקר המדעי: ואם התנאים האמורים אינם נוגעים כלל בעצם הגה"ש, אם אך נוספו עליה אחרי ימים ואם תעלה בידנו לגלות את מקורם, תחדל גם הסתירה המפרכת ותחי לאין, ובכן חובתנו הראשונה לראות ולבחון בעין בקרת חדה אם גם מתאמת הגה"ש אל כל התנאים אשר אומרים כי תצדק רק על פיהם, בכל המקומות אשר ידובר בה — אם לא.

ב. התנאים הדרושים למלה השוה — מופרכים.

עד כה אך ראינו כי שני התנאים הדרושים לגזרה השוה, סותרים זה את זה ביום לבין עצמם, למען הוכיח את הסתירה הזאת, די לבאר בדיוק מה הם התנאים האלה, וכל הקריה ודרישה במקורי ההלכות אך למותר: אולם לא כן הוא בהדרש מפינו מענה על השאלה: אם לא יצאה כבר סתירת התנאים המהוברים מתוך המקורים החם. או נאלצים אנו — באין דרך אחרת לפנינו — לדרוש שם מענה. אבל גם על דרכנו זה תקל עלינו עבודתנו זו אם נחקור ע"פ שטה יחועה. הן בפרוש — זאת נוכל להודות מראש — אינם מופרכים התנאים האלה בכל הספרות התלמודית, אך נראה נא אם לא מופרך אויה דבר הנלמד על פיהם. — מן התנאי הראשון, כי כל מלה שוה על כרחה קבלה מסיני, יצא לנו שאין גזרה שוה אשר יצאה מלב איש וכי כל התנאים הדנים ג"ש אינם מחדשים דבר ומשמיעים רק מה ששמעו. האמנם כן הוא? הנה מקרה נפלא הוא כי הגזרה השוה הראשונה הבאה לעינינו במדרש ההלכתי הראשון, במכילתא בא (פ' ה') מובאה בברייתא, בתלמוד בבלי, (פסחים צ"ו. מנחות מ"ט: ערכין י"ג) בשם בן בג בג — כי יצאה מרוחו, לאמר, כי היא חבירה ולא שקבלה מפי השמועה, וחכמינו ז"ל בעצמם מעידים על זה בערכין (שם) באמרם: „מתניתין[1] בן בג בג היא", כלומר שהיא דעת

[1]) „אין פוחתין מששה טלאים המבוקרים וכו' כדי לשבת ולויט של ר"ה וכו' (פ' כ' מ' ה'). האמוראים המשיבים על השאלה: „תמידין ומוספין מיבא הוו, כי „תנא, בעלמא קאי ואתמידין לחודיה קאי", חפצם לתת אגב אורחא גם טעם למה בחרה המשנה במספר הזיתר מצער של הטלאים המבוקרין, שאין פוחתין מששה ולא אמרה משמנה, אם כל קרבן נעכב ארבעה ימים לפני יום הקרובו בלשכת הטלאים, הלא נחזין היה כי יעמדו שמנה טלאים מוכנים? — אכן, לו היה מספר ארבעת הימים מ ע ת ל ע ת, כי אז צדקה שאלה זו באמת, אך חשבון השעות לא היה נעת לעת, והתמיד של בין

יחיד [1]) אולם למה לנו לבקש עצה בשאלתנו זו מפי האמוראים, בעוד שאנו רואים גם בין התנאים מחבירים של גזירות שוות, והנני להביא פה דוגמאות מספר המעידות על דברי.

ה) בספרא נדבה פרשה ד' (ד' ה') נותן ר' עקיבא טעם לדעתו, שקבלת הדם אינה אלא בכהן כשר ובכלי שרת, בג"ש "כיהוין־כיהוין". נגדו עומד ר' טרפון ושואן: "עקיבא, עד מתי אתה מגבב ומביא עלינו, אקפה את בני אם לא שמעתי שיש הפרש בין קבלה לזריקה, ואין לי לפרש". אבל כל מה שמוסיף ר' טרפון לכעוס מוסיף ר' עקיבא להנעים את דבריו, וביראת כבוד וברוב נחת משיב: "תרשני לומר לפניך מה שלמדתני. א"ל אמור, א"ל קבלה לא עשה בה את המחשבה כמעשה, זריקה עשה בה את המחשבה כמעשה". ובסוף כל הוכוח הזה אנחנו שומעים את דברי ר' טרפון בסגנונו הנודע: "אקפה את בני שלא הטית ימין ושמאל, אני הוא ששמעתי ולא היה לי לפרש ואתה דורש ומסכים לישמועה, הא כל הפורש..." — בספרי במדבר פ' ע"ה מתוכחים ג"כ ר' עקיבא ור' טרפון על דבר התקיעה בחצוצרות (במדבר י', ה'—י') אשר היתה לבני אהרן הכהנים לחקת עולם, אם גם היא להוכת העבודה תחשב אם לא. ר' טרפון הכהן מתנגד לדעה זו ור' עקיבא המודה לה מקיש ע"פ ג"ש של "כהנים" [2]), כי בעלי מום פסולים לעבודה זו. גם הפעם צועק ר' טרפון: "עד מתי אתה מגבב ומביא עלינו", ומביא לדבריו ראיה ממעשה שהיה, כי אחי אמו החגר תקע בחצוצרה במקדש. על זה ענה ר'

הערבים הוקרב בשעה השמינית וחצי, וימצאו עוד מועד לבקר את הטלאים השנים ליום המחרת. ובכן היה מספר הטלאים יום יום לכל הפחות ששה, וזה פרוש המאמר "כדי לשבת ולוי"ט של רה"ש", לאמר: למען יהיה מספר קצוב למבוקרים גם בחל רה"ש בערב או מוצאי שבת. כן נהגו להוסיף תמיד שנים על מספר הששה, ובחל רה"ש לפני או אחרי שבת הוסיפו עוד ששה. נמצא שלפעמים עמדו בלשכת הטלאים ארבעה עשר מוכנים, וזכר לדבר מה שנאמר: "והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר". מה שנוגע לענין הבריתא עצמה, עי' מגלת תענית פ' א', ספרי במדבר פסקא קמ"ב, רק כי בספרי לא ידובר בתמיד לבד בפרוש כמו במקומות אחרים. בהמשך דברי הנני עוד להוכיח כי זמן הגה"ש ההיא באמת — אחרי חרבן הבית, וכי בן בג בג, בן דורו של ר' יהודה בן בתירה, חברה.

[1]) אלה הדורשים "בקור של ד' ימים" לא רק לתמידין כי אם גם למוספין, ומהם גם לכל קרבנות הצבור, אי אפשר שיחזקו את דעתם ע"פ גזרה שוה זו עצמה, כי מלת ש מ י ר ה אך לתמידין היא ולא לענין אחר. בראשונה היו מבקרין אך את הקרבן של תמיד, כאשר מעיד על זה השם "לשכת הטלאים". —

[2]) על אדות "המלה השוה" הזאת הנני עוד לדבר להלן, עת אבאר את דעת ע"ד "המלה השוה בשני ענינים".

עקיבא, שמא לא אירע המעשה הזה אלא בשעת הקהל [1]) או ביום הכפורים בשנת היובל. וי' טרפון הרואה את משוגתו עונה גם הפעם: „העבודה שלא בדית, אשרך אברהם אבינו שיצא מחלציך עקיבא. טרפון ראה וישכח עקיבא דיש מעצמו ומסכים להלכה" [2]). דברי ר' טרפון האלה מעידים בהחלט מה היתה דעת התנאים בתקופה השניה על אדות הגזרה השוה. כי לו נזכה ר' טרפון לדעת באמת או לו רק סבר כי הגה"ש אשר נסמך עליה ר' עקיבא קבלה היא בידו מסיני, או שלט ברוחו ומלת מגבב לא נמלטה משפתיו. בפרט אחרי הודעו משוגתו, לא היה מרכה בשבחו של ר' עקיבא כי „דיש מעצמו" וכי המלה הכתובה בתורה מסכמת על ידו להלכה — הלא בגזרה שוה המקובלת מסיני אי אפשר לדיש מעצמו או להסכים ברצוני להלכה. רק או נזדה לשבחו אשר פזר לו ר' טרפון, אם דיש ר' עקיבא מלבו ומיוחו [3]) את המלה השוה, אשר בה הטעים את ההלכה שקבל — וזאת תהלתו.

מדברי ר' אלעזר בר' שמעון [4]) לבותים, שטען עליהם שמזיפים את הכתוב (דברים י"א ל'), נראה עוד ביתר באור מה ענין „דיש" אצל ג"ש. בירושלמי [5]) סוטה (פ' ז', הל' ג'). אנו קוראים את הדברים האלה: „א"ר אלעזר בר' שמעון נמיתי לסופרי בותים, יופתם תורתכם ולא הועלתם לעצמכם כלום, שהכתבתם בתורתכם אצל אלוני מורה שכם, והלא ידוע שהוא שכם' אלא שאין אתם דורשים לג"ש נאמר כאן וכו'". עדים המה בפרט הדברים האחרונים „והלא ידוע... אלא שאין אתם דורשים", לאמר, כי חשם שכם בכתוב האמור, אך למותר, מלה מיותרת היא שאין אנו צריכין לה כלל: כי הכותים מזיפים מקרא מלא להוסיף מלה הנדרשת בגזרה שוה ומוכנת מעצמה. „אלוני־מורה" מלה שוה היא הכתובה גם בספר בראשית (י"ב, ו') ור' אלעזר

---

[1]) ראה הוריות ירושלמי פ' ג' הל' ה', כי שם יזכור רק ע"ד „ההקהל". כי בספרי טוב לקרא ב„ו"כ ביובל" העיר כבר הרב איש שלום, ואין ספק כי לנו למחוק שם מלת „בר"ה".

[2]) על שני המאמרים האלה בספרא וספרי העיר כבר הר"מ פלונגיאן בספרו הל-פיות.

[3]) אין לנו לדוק רוקא על מלת מעצמו, כי מלת דרש בעצמה אומרת: דבר הנדרש והנחקר ולא דבר המסור מפי השמועה.

[4]) בספרי דברים פסקא נ"ו ובבבלי סוטה ל"ג: — הגירסא ר' אלעזר ב"ר יוסי.

[5]) אני נותן לנוסחא אשר בירושלמי את היתרון, יען היא קדמה הרבה. בהבריתא של ספרי ותלמוד בבלי נעשו איזה שנויים, כי בעוד שהנוסחא האחת אומרת: „ויפתם את התורה ולא הנחתם בה כלום", אומרת השניה „ויפתם תורתכם ולא העליתם בידכם כלום". סופם שוה בשניהם: „אני למדתי מג"ש אתם במה למדתם". שאר השנויים מעטי ערך הם.

בר׳ שמעון משמענו כי בשם שהיא בבראשית שכם, יען אמור שם בפרוש, כך היא בספר דברים וכבן למותר שם העיר, הלא למראה הנה״ש הזאת לא נוכל לבא עוד לידי טעות. לא כן הכותים המה התגברו לכל כללי המדות ובפרט למדה השוה, ובאינם דורשים את המלה השוה „אלוני מורה״ סופם שמעקמים את הכתוב ומוסיפים את התורה. ואיך יעלה על לב איש כי ר׳ אלעזר בר׳ שמעון טוען עליהם שאינם מאמינים „בקבלת״ הנה״ש? לא ולא! מתרעם הוא עליהם כי במאנם לדרוש ולהקיש במדה זו באים לידי זיק.

במלת דרש משתמשת לא רק הבריתא, בדבריה על אדות הנה״ש, כי אם גם המשנה בחולין (פ׳ ח׳ מ׳ ה׳): „יום אחד האמור באותו ואת בנו היום הולך אחר הלילה. את זה דרש ר׳ שמעון בן זומא נאמר במעשה בראשית יום אחד ונאמר באותו ואת בנו יום אחד וכו״ [1]. הן שאלה היא שאין עליה תשובה, איך יכלו התנאים לדרוש מעצמם מכלי שום את לבם אל המאמר המפורש „אין אדם דן ג״ש מעצמו״, אם ידעו אותו באמת, בפי סברת רש״י? אולם להכחיש אי אפשר — וזה לנו העקר — כי דרשות התנאים ע״פ גזרה־שוה, דרשות לפי דעתם והגות רוחם, הן מעשים שהיו, והנה״ש שדרשו נקראת אף על שמם.

ג) הסברא כי כל מלה שוה מקובלת מסיני, לא תתן לנו הרשות לפקן באמתת הגזרה השוה או לחוש מפני זיק, ובכל זאת הנה נמצא מספר רב של בריתות המכריעות בין שתי ההלטות שונות, היוצאות משתי גזרות שוות והסותרות זו את זו, פעם ע״י ג״ש שלישית ופעם ע״י סברא בעלמא. למראה הדברים האלה הלא תעלה על לבנו השאלה: איך נהיה כדבר הזה? האם מוטלת קבלת אחת הנה״ש בספק ואין מאתנו יודע באיזה מהן יבחר? ואם באמת כן הוא, מה משפט הנה״ש השלישית הבאה להכריע ובשם מי הורשת מאתנו כי נפסק הלכה כמותה? או היש משפט לרוח ההגיון לפשר בין שני הצדדים, שכל אחד מהם נסמך על הקבלה ולא על הסברא? — הגני לבאר את הדבר ע״פ משל, או מוטב לאמר, אברר במה אינני מבואר.

בספרא אמור פרשה י״א פ׳ י״ו, נשאלה השאלה, אם המצוה לשבת שבעת ימים בסכות באה לחיב רק את הימים או לרבות גם את הלילות. המלה השוה „שבעה״ תוכל להיות ראיה לכאן ולכאן, כי גם במצות נטילת לולב שזמנה רק ביום וגם בימי המלואים שבהם אמרה התורה בפרוש יומם

---

[1]) ראה ספרא אמור פ׳ ח׳ י״ב: זו דרש רשב״ז לפי שכל הענין למעלן ולמטן אינו מדבר אלא במוקדשין ובמוקדשין הלילה הולך אחר היום. נאמר כאן יום אחד ונאמר להלן במ״ב יום אחד וכו׳.

לילה, כתובה מלת שבעה כמו בחג הסכות [1]. הן מצד אחד יתר יאיה ממלואים יען נשלמת לילב מציתה אך ביום ולא כל היום, אולם גם בין לילב יסכות יש צד השוה — שומנם בפרק אחד המתחדש שנה שנה בימים קבועים, בעוד שמשמרת הכהנים הדלה מומן הרבן הבית ועמה בטל גם זכרון המלואים אשר על ביו היו מפרישין את הכהן הגדול מביתו ללשכת פרהדרין שבעה ימים לפני יום הכפורים. ממכוכת שתי הגזרות השוות החן תוציאנו ג"ש שלישית, לפי דברי הספרא מן הדכור „תשבו שבעת ימים", ולפי הגמרא [2] ממלת „תשבו" בלבד. הן המלה השוה הזאת עוד ענין בפני עצמו [3], אולם בכל אופן יצא ממנה השווי אשר לחג הסכות והמלואים, והוצא לנו מכל הדברים האלה הוא — כי שאלתנו תוסיף עוד להפליא הפלא ופלא. הן הספק אשר נולד משתי המלות השוות יוסי מלבנו בהתרחב משפט הגה"ש הקודמת לפי הספרא או החדשה ע"פ הגמרא — אך איך עלתה על המחשבה להקיש מלולב אם הגה"ש ההיא מקובלת מסיני? [4]

הגה למשל הבריתא [5] מנחות ל"ד. ממנה יצא לנו פתרון לסתירת שתי גזרות שוות — בדרך הדגיון. „ת"ר וכתבתם יכול יכתבנה על האבנים, נאמר כאן כתיבה וגאמן להלן כתיבה, מה להלן על הספר אף כאן על הספר. או כלך לדרך זה, נאמר וכו' מה להלן על האבנים אף כאן על האבנים, נראה למי דומה, דין כתיבה הנוחנת לדורות מכתיבה הנוחנת לדורות ואין דין וכו' מכתיבה שאינה נוחנת לדורות וכו'". השאלה בענין זה היא: אם מלת „בתב" פרושה חרת בצפרן או כתוב בעט סופרים, ובלשון תורת המדות השאלה היא מאיזה ג"ש אנו דנים, אם מן הכתוב: „וכתבת על האבנים" אשר בפרשת תבא (כ"ז ח') או „בתב" שבפרשת נשא (ה', כ"ג) ובתצא

---

[1]) בבריתא דבבלי סוכה מ"ג: אשר רבים בה שנויי הנוסחאות, תדרש מלת ימים תחת שבעה, אך גם בספרא יש לתקן ולגרוס שבעת תחת שבעה.

[2]) לפי הירושלמי (סוכה פ' ב' מ' ז') מקיש ר' אלעזר ג"ש זו, בעוד שהחכמים, אשר לפי דבריהם רק ליל החמישה עשר לבד זמן מצות סכה, דנים את הגה"ש חמשה עשר, אך ההלטה זו נבא גם לפי הבבלי (שם כ"ג); יפלא כי הספרא מביא את הגה"ש אשר דן ר' אליעזר לא בשם אומרה.

[3]) ג"ש זו מקורה — ואחת היא אם בסגנונה זה או בסגנון אחר — בתקופתה השלישית, עי' להלן: מלות שוות משני ענינים וכפולות שאינן גמורות.

[4]) עי' במכילתא משפטים ד', ספרא נדבה פ' י"ד, ד', צו פ' ז', י"א (פעמים), ספרי במדבר פסקא ס' ודברים קי"א.

[5]) אי אפשר להביא פה את הבריתא מספרי דברים פ' ל"ו, באין מקום לדבר על כל התקונים הדרושים לה.

(כ"ד, א') [1]. על השאלה הזאת נמצא מענה לא מפי הקבלה כי אם מפי ההגיון, המקיש את השווי האחרון — ובצדק, ין רשאים אנו להקיש איש לאחיו רק שני דברים הנוהגים גם שניהם לדורות. ועל פי זה, הנה היתרון והעזו לנזרה שוה הצודקת מסברא ולא מרוב ימים.

ג) עד כה היו לפנינו מלות שוות לכל הפחות ודאות, והלא אך למותר להניד שע"ש אשר אומרים עליה שמסורה מסיני לא תוכל להיות רק אפשרית ומיוחלת בספק. ובכל זאת הנה ישנן בריתות [2] אשר לא תתגינה אמנן גם בנזרות שוות מקובלות ובהקש ע"פ הקבלה תשימנה תהלה: בריתות המתנגדות בתכנן לדעה ההיא, אשר תיאנה כי המלה הכתובה בתורה תכליתה להפשיט מאחת הנה"ש את צורתה או לשום למצער סיג על דרכה. האם לא יפלא כי הוגמא ברורה מאד תמצא לנו תכף בראש הספרא: „ויקרא וידבר הקדים קריאה לדבור. הלא דין הוא נאמר כאן דבור ונאמר בסנה דבור, מה דבור [3] האמור בסנה הקדים קריאה לדבור אף דבור האמור כאן וכו' לא אם אמרת בדבור הסנה שהוא תהלה לדבריות תאמר בדבור א"מ וכו', הר סיני יוכיח שאינו תהלה לדבריות והקדים בו קריאה לדבור. לא אם אמרת בדבור הר סיני שהוא לכל ישראל תאמר בדבור א"מ שאינו לכל ישראל הרי אתה דן מבנין אב לא דבור הסנה וכו', הצד השוה שבהן וכו' מה להצד השוה שהן דבור ואש — וכו' ת"ל ויקרא וידבר, הקדים קריאה לדבור". הנה שמתי פה מקום להבריתא הזאת הנושאת חותמו של הספרא, בראשי פרקים, למען הראות בבנינה ובסגנונה כי איננה עתיקה מאד כאחת הבריתות הראשונות. אך הנה"ש האמורה פה איננה מלה־שוה כי אם שם־נרדף, כי פה תערך מלת וידבר לעמת מלת ויאמר (שמות ד', ה') [4], ובמקום ששם־נרדף היה לבסים הנה"ש — איננה עתיקה, והוא לנו לאות שנתחדשה בזמן מאוחר. אבל בענין הזה יושם משפט

---

[1]) פה נחלקו רש"י ותוספות. ראה שם רש"י בד"ה: להלן כתובה, ותוספ' בד"ה: נאמר כאן.

[2]) ר"מ פלונגיאן מצא ראוי, כי אי אפשר לדון ג"ש כדבר המקובל מסיני, בדברי הגמרא האמורים פעמים אין מספר: „סד"א גולף ג"ש קמ"ל — מעוטא או סברא דלא גולף". אבל מזה אין כל ראיה, כי אפשר שהאמוראים אינם דנים ג"ש חדשה, כי אם משתדלים להרחיב גבולי ג"ש ידועה מכבר לדון אותה לענין חדש, והלא ידוע שנמצאות בתלמוד גזרות שוות רבות אשר נסתרות. עי' „זרע אברהם" ספרי במדבר פ' ק"א.

[3]) זאת היא הגירסא הנכונה ולא „דבור" — גירסת רוב המהדורות המשובשת. גם במדבר רבה פ' י"ד מביא את הגירסא ד ב ר, בהוסיפו שם את המאמר (יומא ד:): דרך ארץ שלא ידבר אדם עם חברו אא"כ קראו תחלה.

[4]) מלת ויאמר (בפ' ה') באה רק לפרש מלת ויקרא, וכן היא דעת בעל „קרבן אהרן".

אחד לגזירה־השוה ולבנין־דאב, בהאמר בפיוט כי לא מן הנה״ש ולא מבה״א כי אם משני הנביאים — ויקרא וידבר — אנו למדים, שבכל פעם שדבר ד׳ עם משה קראו בשם, ובכן באו הנביאים השונים האלה להזהיר כי אין זה בי״א, ובדבר הנה״ש וירגו ג״כ שהיא מדומה ולא ודאית. אך איך עלה על לב איש להאמין כי ג״ש היא זו — אם אנו דנים רק מפי הקבלה? שאלה היא, אשר אם לא ימצא לה פתרון והיתה לתשובה על שאלות אחדות נכבדות הדורשות בחוקה מפינו מענה.

הנה למשל ג״ש שניה מדומה או אפשרית בספרי במדבר פ׳ ט״ז: „הכהן למה נאמר, שהרי כבר נאמר ובתב כאן ובתב ונאמר להלן ובתב מה ובתב האמור להלן בשר בכל אדם אף ובתב האמור כאן בשר בכל אדם, ת״ל הכהן״. אין אנחנו לבחר כי הכתוב (ה, ב״ג): „ובתב את האלות האלה הכה בספרי״, אומר דרשנו, מפני שמלת הכהן אחרי ובתב מיותרת. לכן עלינו לפרש כי השם „הכהן״ במקום הזה, בא להזהיר שאין זר רשאי לכתוב את האלות האלה בלתי הכהן לבדו. הדבר הזה ברור לנו. אולם מה משפט הגזרה השוה בענין זה? — עלינו להימין או להשמאיל. אם מסורה היא מפי לא תבטל מפני המלה המיותרת „הכהן״ והרשות לכל אדם לכתוב את ספר האלות: ואם איננה קבלה בידי הרשות, או סברת ספרי היא כי אפשר להקיש, איש איש על פי רוחו, ואז גם פרוש המאמר „אין אדם דן ג״ש מעצמו״ איננו בדברי רש״י [1].

ז) המחלקה הרביעית של הבריתות המותרות את המאמר הזה, היא אשר בה נוכחים התנאים, המתוכחים זה עם זה, את דעתם על גזרה שוה. אם נחלקו למשל ר׳ ישמעאל ור׳ עקיבא בדבר משפט המות אשר למכשפה, (מכילתא משפטים פ׳ י״ז), דעת האחד כי מקל תמקל באבנים ודעת השני כי בסיף תהרג. האם נחלקו באמת רק בדבר שתי הגזרות השוות איזו מהן מסורה מסיני? אחרי תשובת ר׳ ישמעאל המושן על ר׳ עקיבא: הרי הן לא תחזה מלא תחזה ואתה משיבני מלא תחזה על לא יחזה [2], או אפשר לאמר שנחלקו בדבר שהוא קבלה. או האם עלתה על דעת האמוראים, אשר שמו

---

[1]) עי׳ בספרא חובה פרק ה׳, ו׳: „על העצים באש מה ת״ל שיכול הואיל ונאמרה שרפה בפנים ונאמרה שרפה בחוץ מה שרפה האמורה בפנים בעצים בשרים למערכה אף שרפה האמורה בחוץ בעצים בשרים למערכה, ת״ל עצים לרבות כל משמע עצים וכו׳״.

[2]) ר׳ ישמעאל מדוק רק בשווי גמור של המלה הנדרשת וחולק על ר׳ עקיבא, וען לגזרה השוה אין צורת מלה-שיה. עי׳ בגמרא שבת ק״ח: תשובת רב לקרנא ולחלן בפרק: „מלות כפולות משני ענינים שונים״.

בפי שני התנאים המתוכחים שתי גרסות שונות, (ירושלמי סנה פ' ב' הל' ז'), כי נחלקו התנאים האלה במסורות לא רק שונות כי אם גם סותרות אהדדי? אני מביא את דוגמאותי וראיותי בכונה רק מזמן התנאים — ומעיר לעיין בבבלי ברכות ט' [1], מכילתא בא פ' י"ז, משפטים פ' ז', י"ז, ספרא חובה פרשה ד' פ' ט"ז ופרשה ח' פ' ח', צו ח', ד', אמור פרשה ד' פ' ד', ספרי במדבר פסקא קט"ז בסופו. מלבד כל אלה אין לכחד כי גם האמוראים שאלו פעמים רבות מאד, מדוע לא נכתב בג"ש אחרת תחת הנה"ש המהוברת, לבא ע"ז לידי ההלטה השונה מאת רעותה [2], דבר המתנגד מעקרו לדעת האומרים כי הגזרות השוות נמסרו לנו מסיני.

ה) והנה עוד מחלקה חמישית של בריתות אשר הנני להוכיר בזה, בריתות אשר דהו בהן חז"ל את הטעם של ג"ש לאיזה הלכה שאין הולכין עליה — יען ההלכה הזאת יוצאת מפורשת מן הכתוב בפשוטו והנה"ש בה אך למותר. והאם לא יפלא כי אחד התנאים דוחה ג"ש לפי רצונו "שאינו צריך" לה כלל, בעוד שהנה"ש ההיא קבלה מסיני? הלא בזה אינני רק מתנגד כי אם גם מתנשא על הקבלה! מתנשא ברצונו הפרטי! ובכן אך דרך אחת לפנינו, להודות כי התנאים האלה אשר אמרו [3] כי אינם צריכים לג"ש, לא ידעו עוד את המאמר: אין אדם דן ג"ש מעצמו.

ישנם עוד מקומות רבים בתלמוד אשר מהם תצא ראיה כי התנאי הראשון הדדוש לנה"ש, התנאי שתהא קבלה מסיני, מאחר הוא ויש לדחותו. במשך הקריותי פה אמצא עוד לפעמים לא רחוקות מקום וכשר להעביר לפני עיני הקוראים את הראיות האמוריות, אך בעת אשמיטן בחפצי הפעם לדבר על אדות התנאי השני הדדוש לנה"ש, להראות כי לא טוב הוא מן הראשון וגורל אחד לשניהם.

אכן נהיל כלל זה השני מן הראשון, כי מובן בכל התלמוד, בבלי וירושלמי, ולא רק בג"ש המופנה מצד אחד כי אם גם במופנה משני צדדים. כלל הוא, כי לר' ישמעאל דיה מלה"שוה לדון ולהקיש בה, אם אך מיותרת באחד משני הכתובים. על אדות ר' אליעזר ידעתו בענין זה נחלקו הדעות בשני התלמודים. בגמ"א נדה (כ"ב: ולהלן) ישנן שתי מימרות: על

---

[1] להלן ארואה כי ר' עקיבא משתמש בג"ש אשר מסותרת.

[2] עי' שבת שם, ערובין נ"א, יומא ב': ושם ע"ד: יבמות י"ו: כתובות ל"ח נזיר ה': סנהדרין פ"ג, מכות י"ג: הוריות ח': זבחים מ"ח, בכורות ל"ב, מנחות ד'. שם מ"ה: חולין פ"ח.

[3] עי' ספרא נדבה פ' ט"ו ב', צו פ' י"ד ד', נגעים פ' ח' א', פ' י"ב ו', אחרי פ' י"א ט"ו, אמור פ' ג' י"א, ספרי במדבר פסקא ל"ט, ע"ג, שבת ק"ח.

פי האחת, מבית מדרשו של שמואל, דריש ר' ישמעאל כי כל ג"ש אם גם אין משיבין עליה, תהי מופנה מצד אחד, „וכל ג"ש שאינה מופנה כל עקר אין למדין הימנה, מופנה מצד אחד למדין ואין משיבין". ולפי החכמים — דנין אך אז ג"ש המופנה רק מצד אחד, אם אינה מופרכת, ואך אם „מופנה משני צדדין למדין ואין משיבין". לר' ישמעאל אין אמנם חלוק גדול בין מופנה מצד אחד ומופנה משני צדדין, אבל הלא בכל אופן הנה הוא מבכר את המופנה מב' צדדין. — לפי המוסחא השניה המסורה בשם ר' אלעזר (בן פדת), אין בין ר' ישמעאל ובין החכמים במקום שאין פרכא בלום, וכלם מודים כי רק אם „אינו מופנה כל עקר למדין ומשיבין". הן לדעת החכמים עומד המאמר הזה בתקפו גם אם הג"ש „מופנה רק מצד אחד", אבל את הנה"ש המופנה מצד אחד מבכרים בכל זאת בפני ג"ש שאינה מופנה כל עקר. מאן חכמים ד' ישמעאל, אשר דעתם היתה למסדרי הש"ס לקו' על השאלה הזאת נמצא על נקלה מענה. הלא ר' אליעזר הוא אשר בשמו תנו רבנן במקומות אחדים בש"ס, כי גם בג"ש המופנה מצד אחד אנו למדין ומשיבין [1]. ובכן אם רשות לפי דעתו לדון ג"ש שאינה מופנה כלל אם אך אין משיבין עליה או אם אין, בכל אופן תסכים דעתו לדעת החכמים לפי מסורת ר' אליעזר ולפי מסורת שמואל. המקור אשר ממנו נובעת דעתו של ר"א וממנו שאבו חכמי הש"ס, היא המשנה בבכות ק"ד. „חלצה בשמאל חליצתה פסולה ור"א מכשיר": לאמר, כי בעוד שהחכמים תומכים את דעתם (ע"פ הגמ"א) על הנה"ש „רגל", מתנגד לה ר"א ומשיב עליה שאינה מופנה כל עקר. והלא אנחנו יודעים כי מלה זו היא באמת מיותרת בויקרא י"ד, ובכל זאת משיב עליה ר' אליעזר, מזה ראיה כי לפי דעתו אין דנין ג"ש זו יען אינה מופנה גם מצדה השני, בדברים כ"ה ט' [2]. שונה מזו הרבה היא דעת אמוראי"א", הן בתלמוד בבלי העיר כבר ר' יוחנן כי במשנה הזאת מוחלפת השטה, ולפי דעתו דן ר' אליעזר ג"ש המופנה מצד אחד, אבל את הדעה הזאת שומעים אנחנו בדברים עוד יותר ברורים בירושלמי יבמות, פ' ב' הל' ב': „הוי תרתי מתנין אינון על דברי ר"א, מאן דאית ליה אזנו — אזנו אית ליה רגלו — רגלו, מאן דלית ליה אזנו — אזנו לית ליה רגלו — רגלו, והדא מתניתין לית לה אזנו — אזנו ולא רגלו — רגלו"; והדברים האלה אומרים לנו בפרוש כי לר' אליעזר אין בין מופנה מצד אחד ובין מופנה משני צדדים, ובכן מסכמת דעתו לדעת ר' ישמעאל, ואנן יודעים רק מפי הבבלי מי הם החכמים

---

[1]) עי' שבת קל"א, יבמות ע': ק"ד. (שבת ס"ד, יבמות ע"ה, ב"ק כ"ה).
[2]) עי' רש"י יבמות (שם) בדבור המתחיל: לא מופני.

דר' ישמעאל אולם לא מפי הירושלמי. בו (בירושלמי) שומעים אנו עוד דעתי של תנאי שלישי על אדות התנאי של מופנה, והיא דעת ר' עקיבא: כי אני „למדים מנ"ש אעפ"י שאינה מופנה" (יומא פ' ה' הל' ג'), וכן אמרו (בסנהדרין פ' ז' הל' ח'): „לית דא פשיטא על דר"ע, דר"ע אמר נ"ש אעפ"י שאינה מופנה". מובן מאליו — אם אין משיבין עליה, כי אם יש עליה תשובה מודה גם ר' עקיבא שצריכה להיות מופנה, שגם הוא משתמש במלה הזאת [1]. ובכן הדרא קושיא לדוכתא: מאן חכמים דר' ישמעאל? ואני מעיר על השאלה הזאת בפרט, יען לא מצאנו בכל ספרות התנאים את הכלל של „מופנה מב' צדדים". אין שום בריתא במכילתא, ספרא, ספרי, בבלי וירושלמי אשר תשים הבדל בין מופנה מצד אחד ומשני צדדים, העקר הוא בכלל כי הגזרה השוה תהי מופנה, פשוטה — כמשמעה, ובכל המקורים אשר הזכרתי, המדברים מזה באותה מלה עצמה או במלה אחרת במובן זה, כמו „למה נאמר" או „מה ת"ל", יָדרש התנאי מופנה רק מצד אחד, ואשר ראוי ג"כ כי נשים אליו לב, הוא — שהמלה „מופנה" לא תזכר בכל הגזרות השוות אשר דן ר' ישמעאל. עי' מכילתא משפטים פ' י"ז, י"ח: ספרא נדבה פרשה ד', פ' מ': שמיני פ' ה' ב': מצורע פרשה ז' פ' י"א, (אחרי ד', י"א) ז', ד': אמור ד' י"ח: ספרי במדבר פ' ו' קי"ו: (דברים ק"ג): ברכות מ"ח: הגיגה ט'. (קדושין ע"ז.) סנהדרין פ"ד. זבחים פ"ו. בירושלמי: חלה פ' א' ה' א': שבת פ' ז' הל' א': (סנהדרין ז', ה') פסחים פ' ב' הל' ד': יומא פ' ה' הל' א', סוכה פ' ב' ה' ז': הגיגה פ' א' הל' ו': יבמות פ' ו' הל' ב' ופ' ח' הל' א'. — בכל המקומות האלה, ובתלמוד לפני השקלא והטריא, לא ימצא השם מופנה אף פעם אחת. לא כן הוא אמנם בגזרות השוות של ר' אליעזר: הן בם ידובר בפרוש, אם גם אך פעמים מעטות [2], מתנאי מופנה, אבל — כאשר

---

[1]) עי' מכילתא משפטים פ' י"ז ובכתובות ל"ח: אשר נעלם מעיני הרב הופמאן בספרו „מבוא למדרשי התלמוד" צד ו' הערה ד', כי לולא זאת לא כתב בשם ר' עקיבא: אפילו אינה מופנה כלל למדין ואין משיבין. גם מדברי הירושלמי ביומא (שם) נראה כי טעות בידי הרב הנ"ל.

[2]) אני מצאתי את השם „מופנה" בשם ר' אליעזר רק פעם אחת, במכילתא בא פ' ט"ו — ונראה ג"כ, לא מפורש, בירושלמי כתובות פ' ג' הל' ו', ומספר זה הלא מצער הוא. עי' מכילתא בא פ' ו' ט"ו (פעמים) משפטים פ' ט', ספרא נדבה פרשה י"ז, ד', חובה פרשה ח', ח'. צו ח', ד'. קדושים ז', ו'. בחקותי פרשה ג' ט', י"א, ה'. ספרי במדבר פסקא ס"ט, קכ"ג. דברים פסקא רי"ב, שבת קל"א. פסחים צ"ד: מו"ק (ט"ו.) כ"ח. יומא ס"ח. יבמות מ"ו. מ"ח. ע'. קדושין ט"ו. סנהדרין פ"ג; שבועות ל"ג; זבחים (פ"ג.) ק"ב: מנחות פ"ב, ערכין י"ח: ירושל' ברכות א' י"ג; פאה ג', ז'; (פסחים ח" ז'.) סוכה ב', ז'; יבמות י"ב, ב'; סוטה ב', א'; כתובות ג', ו'; ב"ק ד', ו'.

כבר אמרתי — תמיד רק מצד אחד, עד כי הרשות לנו להניח מפורש כי התנאי מופנה „משני צדדים" לא ידיש כלל בכל תקופות התנאים. והנה שאלה חדשה לפנינו הדורשת מאתנו פתרון בחידה סתומה, שאלה רבת ערך מאד: איך עלה על לב האמוראים לשים בפי החכמים של ר׳ ישמעאל את התנאי הזה? — תקותי למצא את הפתרון בסוף הקרתי זאת: אך בראשונה עלינו ההובה לחקור ולדרוש מפי רבנינו אשר העמיקו לחקור, לפרש את הסתים ולהשלים את החסר בכל התלמוד, מפי הגאונים, מפי הראשונים והאחרונים, בעלי שטות ידועות, לשמוע מה דעתם ומשפטם בדבר המאמר: „אין אדם דן נ״ש מעצמו", ומשך העת הזאת יהא נא מונח השם „מופנה" באבן שאין לה הופכין, עד אשר נשוב לדדיש בו. החכמים אשר הננו נגשים בעת לבקש תורה מפיהם, יפרדו — אם גם רב מספרם — לשני מהנות השונים בדעתם. אלה מזה הם בעלי השטה: שהנה״ש כלן הן קבלה מסיני ואלה מזה — שיצאו מרוח החנוין.

ג. בעלי שטת הקבלה.

בספרות הגאונים, אשר היא כמעט כלה רק „תשובות", נמצא אך מעט מזער ולפעמים רחוקות מאד מענה על שאלה מתורת המדות. הרב ש. ז. שיכטר השכיל מאד להוציא את ה„פרוש ל״נ מדות", המיוחס לרב סעדיה גאון, בבית התלמוד כרך ד׳ צד 237 ולהלן. אך הנמצא שם מדבר הגה״ש פחות הוא בערכו מהקרא פה בשם. רבנו סעדיה מסתפק בבאור השם נ״ש ואומר: „יש מצות פרושות ופרושות הענינים, ויש מהם מצוה שפרש מקצתה ויש לנו להשוות מקצת הנסתר למקצת הגלוי, ואזכור מהם ראשי הדברים". הוא פרט אמנם איזה הוגמאות ולא עלי לשפוט אם לא התאמת גם בפרושו הכלל הזה, שפרש מקצתה והסתיר מקצתה, למותר ג״כ להניד פה כי גם רב שמואל הגניד עכר על השאלה הזאת ב„מבוא התלמוד" בשתיקה. את דברי בעל „העיוד" אשר העיר בלאחר יד על אחות הגה״ש, (עי׳ להלן), לא נוכל לכנות בשם שטה. הראשון אשר הוכר אלינו בדברים ברורים, מפורשים ומכוונים מאד, הוא רש״י. רק על פיו היה המאמר, כי הגה״ש כלן קבלה הן בידינו מסיני, כמעט לחק. כל איש החש ומרגיש רק מעט מן הקסם הרב השפוך על כל מוצא פי רש״י, זה הפשטן הנעלה והמעמיק גם חקר: כל היודע כי קכמו זה משתפך על כל המקשיבים לקולו היום ביתר שאת וביתר עוז מאשר לפני מאות שנה: כל היודע כי ילמדו דברי חו״ל בכל פשטותם, בכל עמקם ובכל סדר שהתם רק מפיו, כי אחריו אין שני אשר יקרא כמוהו בצדק

ובמשפט: רבן של כל בני הגולה: כל היודע בי דורות רבים מסרו איש לאחיו, רב אחרי רב ותלמיד אחרי תלמיד, את מאמר חז"ל: אין אדם דן ג"ש מעצמו", רק בפרוש רש"י: האיש היודע כל אלה לא יתפלא ולא ישתומם בשמעו כי יקרא מלא אחרי איש הסר מדעת רש"י זו אשר היתה גם היא לחק, וכי הסבירא שאפשר להבין את דברי חז"ל הנ"ל ולבאים גם באופן אחר לאפיקורסות תחשב. אבל למדות יראת הכבוד אשר יהגה לבי לרבנו הגדול, הנני נאלץ להגיד כי כפי הנראה הדחיב את גבולות המאמר "אם קבלה היא נקבל" יותר מן הראוי, לא רק בהסירו כל הבדל בין הדברים המקובלים, בין הקדומים והמאוחרים [1], אבל גם בזאת כי לא יקשיב לקול החגיון במקום אשר יתנגד לא לעקרי ההלכה כי אם גם לאפשרות הקבלה. אך אֻלָּם היא לאמר כי כל הסתירות אשר נודעו לנו בתלמוד המתנגדות מאד לדעתנו, הדעה שהגזרות השוות כלן קבלות הן מסיני, נסתרו מעיניו. ידוע ידע אמנם רש"י את כל אלה היטב, ובכל זאת עמד על דעתו, בחשבו כי אם אין לנו פתרונים, עלינו החובה לקבל באמונה את כל הדברים המסורים והנעלים על כל ספק, והלילה לנו לבקש חשבון הרבה. אבל האמנם נעלים מעל כל ספק? הבל יודה גם הוא, כי בכל דור ודור מימי שוני ההלכות קמו כפעם בפעם תנאים אשר לא אמרו קדוש לכל גזרה שוה, יען לא עלה על רוחם כי המלה השוה היא קבלה מסיני? (ע' סכה י"א: דה"מ לא ילפינן, שם נאמרו בפרוש הדברים: "ישמא מקראות הללו לאו לג"ש נכתבו") [2]. את דברי רש"י אפשר לפרש רק באופן אחד, אם נאמר כי דבריו: "שאין אדם דן ג"ש מעצמו אלא אם כן קבלה מרבו", לא מרוחו יצאו: כי הוא קבלם מרבותיו ויהיו גם הם קבלה בעינו אשר אין להרהר אחריה.

בעלי התוספות השכילו לראות כי התנאים המתנגדים לאיזה ג"ש, אינם מתנגדים מחוסר אמונתם באמתת קבלתה. אך תחת להעביר את דברי רש"י בכור בקורת מתונה, תחת לשאול אם היה אמנם דבר הקבלה של הגה"ש ענין השקלא והטריא בין מהזיקין ומתנגדין, נסו המה לפתור את כל הסתירות ע"פ טעם חדש. בשבת צ: (ד"ה): ג"ש לא גמיר) אומר רבנו תם כי מספר הגה"ש המקובלות היה קצוב וידוע, והגה"ש המופרכת היתה שלא מן המנין, בבריתא (שם) צ"ו: אשר מקורה בספרי במדבר פסקא ק"ג, נחלקו

---

[1]) הוא מפרש מלת "גמיר" — דבר המקובל. עי' בפרש מה שכותב בדבר כללי הק"ה המאוחרים מאד, בדבר "הדא מהרתי וחדא מהלתא", חולין קט"ז, ד"ה: אבל חדא מהלה, ואומר: "כך המדות מסורות בידינו מסיני".

[2]) עי' סנהדרין ט"ז, ד"ה: דבר דבר — "הך ג"ש דדבר דבר גמיר ליה האי תנא מרביה, אבל הך דהודה הודה לא גמיר ליה מרביה".

הדעת בדבר מת צלפחד, אשר זכה ע"י בנותיו הכמות הלב להכתב לזכרון בספרי התורה. לפי דעת ר' עקיבא מת לא מות כל האדם, כי הוא מקושש העצים אשר נסקל באבנים. אין ספק כי קבלה היתה שגורה בפי העם עד שנות המאה אחרי חרבן הבית, ואם אנו רואים את ר' עקיבא מבקש מלבד הקבלה הזאת עוד טעם אחר לדבריו, את המלה השוה „במדבר", נראה כי גם אז נמצאו מליצי ישר, כמו עתה וככל הימים, אשר בקשו לשום לקבלה זו מקום בין ההגדות. אחד המליצים ההם היה ר' יהודה בן בתירה אשר גער בר' עקיבא: „בין כך ובין כך אתה עתיד לתן את הדין, אם כדבריך התורה כסתו ואתה מגלה אותו, ואם לאו אתה מוציא לעז על אותו צדיק". לדברים האלה [1]) אין פרוש אחר, כי אם ש' עקיבא אנגנו ישאי לחזק את דברי הקבלה ע"י ג"ש, לו גם אמת בפיה. כן היא הנוסחא בספרי: הגמרא הוסיפה לשאול: „אלא הא גמיר ג"ש?" ומשיבה: „ג"ש לא גמיר". מאי קא מותיב המקשן ומאי קא מפרק? — רש"י מצא את הקושיא מובנת מעצמה. מאי קא מפרק ר' יהודה בן בתירה, אם הגזרה השוה שדן ר' עקיבא קבלה היא שקבל מסיני? איך יוכל לטעון עליו שהתורה כסתו, הלא דבר הלמוד מג"ש גלוי הוא וידוע? ובכן זו היא קושית הגמרא, ומה תשובתה? כי ר"י בן בתירה לא ידע ג"ש זו אם היא קבלה. אך — אשאל אף אני — היש לר' יהודה בן בתירה המשפט לטעון מטעם זה נגד ר' עקיבא בדברים קשים כאלה? לכן הצדק — לפי דעתי — עם הרב בעל „העיוך", האומר כי הדברים „ג"ש לא גמיר", „פ' לא גמיר ר"ע ג"ש אלא הוא דרש לעצמו, ומכאן אתה למד דכל ג"ש דלא גמירא היא ליכא למיסמך עליה וכו'". (עי' עיוך ערך „גזר" II) [2]). גם בעלי התוספות לא מצאו את דברי התשובה ההם ברורים לפי

---

[1]) בספרי הנוסחא אחרת. ר"י ב"ב אומר שם: „עתיד לתן את הדין כל האומר צלפחד מקושש. אם מי שאמר והיה העולם כסה עליו ואת מגלה עליו". לפי הדברים האלה אמר ליה ר"י בן בתירה לר' עקיבא דבר הכפול במשמעו: כל האומר כי צלפחד חטא עתיד לתן את הדין — (והא ראית כי ר' עקיבא לא היה יחיד בדעתו זאת) — ואתה על אחת כמה וכמה.

[2]) הגאון רי"ב שמח מאד על פרוש זה וכותב ב„הפלאה שבערכין" לאמר: „מה נעים ויפה דברי הערוך דמה דמשני הש"ס ג"ש לא גמיר הכונה אר"ע גופיה. לפ"ז אין אנו צריכים לדוחק הגדול שכתבו התוספ' בשם ר' תם ומיושב בזה ג"כ דהא לפרוש רש"י ותוספ' קשה גם לתירוץ הש"ס דר"י ב"ב ג"ש לא גמיר אכתי אמאי אמר ריב"ב לר"ע דעתיד לתן את הדין הרי ר' עקיבא דגמיר הג"ש הרי דגלה התורה". והוא מעיר לעיין בפ' הרי"ף ל„עין-יעקב" שם, כי נמצא גם שם את הסברא הזאת. אמנם שמחתו של הגאון מברוסלוי מובנת לי היטב, ובכל זאת פליאה בעיני איך יכול להסכים בכל לב לסברת בעל הערוך. מלבד שאי אפשר לתת לכל גזרה שוה המיוסרת בש"ס את

פרושו של ר"ש", אבל המה הסבו את פני הדבר בשאלם, למה זה לא אבה ר"י ב"ב להודות לגה"ש שדן ר' עקיבא, באין ספק כי קבלה מרבותיו? ע"ז עונה רבנו תם: "שהיה להם בקבלה מנין ג"ש שבכל התורה וזו היתה יתירה על החשבון, לפיכך לא קבלה". מזה נראה כי בעלי התוספות גם הם לא סברו שר' עקיבא דן את הגה"ש ההיא מעצמו, אך גם זאת אנחנו רואים בדברי ר"ת, כי יוציאנו ממכוכה אחת להביא אותנו במבוכה אחרת. הסברא כי מספר הגזרות השוות היה קצוב, מבצבצת מתוך הדעה שהגה"ש כלל מסורות לנו מסיני וגבללת היא בתוכה, מפני שרק באופן זה אפשר היה לבטל מ־איש את הגה"ש שעלו אחרי כן ברצון החכמים לדון אותן מעצמם.

אבל מה הרוחנו בדעה הזאת? האם נבין בעת את חלוק דעתם של ר' עקיבא ור"י בן בתירה יותר מאשר בלתה? — לא ולא! או שהיתה בידי ר' עקיבא קבלה אחרת בדבר מספר הגה"ש הקצוב או שחשב אחת הגה"ש של ר"י בן בתירה כמזויפת, שלא מן המנין. השפק — תחת להבטל ע"י המספר החוא, נעור מחדש, וההבדל בין צורתו זאת לצורתו הראשונה הוא, כי הפעם הרשות לנו לפון או באחת הגה"ש או במספר הקצוב אם נבון אם לא. אכן מבוכה היא ואין לפנינו כל דרך לצאת ממנה. יש אמנם האומרי כי בעלי התוספות לא החזיקו זמן רב בדעתו של ר"ת, והודו שיש באמת איזה מספר של ג"ש אשר איננו קבלה מסיני. אולם אך משנה הוא את בעלי הדעה הזאת [1].

הטעם שאינה מקובלת ומלבד ששאלה היא בלתי מיושבת מדוע לא קבלו בני בתירה את הגה"ש "במועדו", בעוד שלפי התלמוד מסרה הלל בעצמו כדבר קבלה, הלא אין אנו בקיאין היום להבדיל בין ג"ש מקובלת ואי מקובלת. אין ספק כי בעל הערוך דבר משני מיני ג"ש, אך הלא אנו רואים כי לא הזכיר ג"ש המסורה מסיני.

[1]) עי' תלפיות (דף ג'). המאמר האמור הוא בשבת (קל"א:) שם נותנים חז"ל טעם לדברי ר' אליעזר: "לולב וכל מכשיריו דוחים את השבת" ומוסיפים כי ה ח כ מ י ם אצטריך להו מלת "ביום" לא לענין שבת כי אם לדרוש "ביום ולא בלילה", כי מן הכתוב: "ושמחתם לפני ד' שבעת ימים" שדרש ר' אליעזר, אין אנו שומעים כי מצות לולב נוהגת רק ביום לבד, אדרבה, ע"פ הגה"ש של "שבעת ימים" יכולנו לדון מסוכה שנוהגת ביום ובלילה, ולפי דעת החכמים הוזאת נכתבה מלת "ביום" בפרוש בתורה, לבלתי תת מקום לדרוש ג"ש. והלא אנו יודעים כי לפי הכלל שכל ג"ש היא מסיני, אי אפשר לדון מלה שוה מעצמו, ומרוחנו יצאו הדברים שכתבו בעלי התוספ': "היכי תיפוק אדעתיה לדון ג"ש, הא אין אדם דן ג"ש אלא א"כ קבלה מרבו". אך גם בזה צדקו מאד: "דשמא בעלמא נתנה למדרש", כי ידעו החכמים את המלה השוה "שבעת ימים" כבר ממקום אחר, ובאופן זה הרשות לערוך את הכתובים ויקרא כ"ג, ל"ה. מ', זה מול זה. כן הבינו גם מהרש"א ומהר"ם את דברי התוספות ומאד יפלא איך מצא ר"מ פלונגיאן כדבריהם אלה סתירה לדעתם כי הגה"ש קבלה מסיני. חלילה לשים בפיהם

עד כה לא עברי המבדישים את הגביל אשר הגביל להם רש"י, ופלא הוא בי הרמב"ן, אשר עליו עצמה השפעת רש"י עד מאד, היה הראשון אשר חש כי נאלץ לעשות מעט מן הדרך המלולה הזאת. הלא את הרמב"ן לא יחשוד איש מאתנו כי עוב את שטת הראשונים ויש מדעתם רק מפני שעלה כך ברצונו מבלי איזה טעם שאלצהו לואת: והלא ידוע נדע כי בבוד רש"י גדול מאד בעיני בבוד מלאך אלהים צבאות, ובכל זאת הנה הוא הראשון אשר לא הסבים לדעתו זאת, ש"התיבות נמסרו מסיני", אם גם קשה היה בעיניו לבטל בזה במה לעצמו, עלתה לו האמת על כל רגשי הבבוד. אך מה נפלאתי לראות את שגגת הרמב"ן במה"ב, אשר דברי המאמר "אין אדם דן נ"ש מעצמו אא"ב קבלה מרבו" הוו בעיניו כדברי הוי"ל עצמם, ולא שם אל לבו כי את הצים השני: "אא"ב קבלם מרבו", הוסיף רש"י מדעתו לפרש את חצי המאמר הראשון [1]. הרמב"ן לא סרו עיניו מראות את מספר הסוגיות הרבות אשר נוסדה בהן הלבה זו עצמה על מלות שוות שונות אשה מיעודת, או שבמקום מלה שוה זו הוצעה אחרת או אחדות יחדו, ולבן ההליט בי רק הישות של מלה־שוה לאחת ההלבות קבלה היא מסיני, אבל לא המלה השוה עצמה, עד שנאלץ לתן הוקא על פיה. ההלבות אשר שרשן בנ"ש נמסרו לנו באמת ועלינו לבקש להן את המלה השוה לפי משפט יחסנו. אבן ע"י הסבירא הזאת נתישבו לנו קישיות אחדות, אולם חדה היא אשר אי אפשר לפתרה — למה זה נעשה הבדל בין ההלבות, שאלה נמסרו לנו בלי בל סמיבה על איזה מלה הבתובה בתורה ואלה תלויות ועומדות עד שתובענה להתקים ע"פ נ"ש? בל המעין בדברי הגמ"א (חולין פ"ה.) שהביא היא בעצמו להוכיח, יֶבח על נקלה בי גם פתרונו של הרמב"ן לא יבל עמוד בפני הבקרת. וי"ל, בהשגותיו" בסוף מאמרו זה (דף מ"ג): "והיו יודע שזה שאמרו שאין אדם דן גזרה שוה מעצמו, אין בונתם לומר שבל נ"ש מבוארת להם מסיני וגמסרת להם מפי משה רבנו, תלמידו מלה פלונית ממלה שבבסוק

דברים שאינם, דבריהם אלה נאמרו על בל נ"ש אפשריות, והנדקה לו להשמיע את דעתו זאת, יען בבל השקלא וטריא ההיא מלת שבא לא במקומה והיא שם למיותר, בי בעלי התוספות ידעו היטב (ובבל הפחות מהספרא אמור פרשה י"ז, ה' ו') בי יש מלה שוה של שבעת ימים, עי' לעיל צד 16.

[1] אלה דבריו ב"השגותיו" ל"ספר המצות" (הוצאת וארשא 1843) צד ל"ט: "בגזרה שוה הצריבו בו קבלה מפורשת, מפני שהוא דבר שיבול אדם לדרוש בו בל היום, ולפתור בו בל דיני התורה, בי התיבות יבפלו בתורה במה פעמים, אי אפשר לספר גזיל להיות בלו במלות מחודשות, ונתפרש זה מן התלמוד שאמרו אדם דן ק"ה מעצמו ואין אדם דן נ"ש מעצמו, אא"ב קבלה מרבו, במו שהוזבר בשני של נדה ובמקומות אחרים. ידוע בי המאמר הזה מובא רק פעם עוד אחת בגמרא פסחים ס"ו.

פלוגי, ותשוו דין שניהם לענין פלוגי, אין הדבר כן, שהרי מצינו אותם חולקים תמיד בהרבה מקומות בענין הזה, כאותה ששנינו שאמרו בגמרא חולין פ״ח מ״ט דר״מ באו״ב וכו׳, אבל הכונה שנ״ש שהיא מסיני לומר שהיא בידם קבלה שדין שחיטה שאינה ראויה נלמוד מנ״ש (דשחיטה), והיתה סברתו של ר״מ שהנכון ללמוד אותה משחיטת חוץ ויהיה שמה שחיטה, ור״ש ראה בדעתו שיותר נכון ללמוד אותה מן ושבוה טבח והכן, ולא תהיה שחיטה שאינה ראויה נדונית בשחיטה, וכן כלם. ואומר בישמא כי זה בכלל מה שנשתכחו באבלו של משה בנ״ש״. — ובכן קבלה היא מסיני שהמצוה בדבר שחיטה שאינה ראויה מקורה באיזה מלה־ישות, והדין — אם שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה אם לא, שהוא לנו העקר בכל המצוה הזאת, מוטל בספק ואין תשובה בפי הקבלה ההיא. כלנו אנחנו רואים כי התרת השאלה הזאת ע״פ הרמב״ן, הוסיפה את מבוכתנו על אחת שבע.

ר׳ שמשון מקינון, שרוב זמן עבודתו בקדש היה באמצע המאה הראשונה לאלף הישי [1]), והוא אחד מראשי חכמי ישראל בפרובנציה, אשר הי׳ה במקומות רבים בספרו, „ספר הכריתות״ [2]), את יושר הגיונו לשפוט גם בדברים המקובלים לפי רוחו הוא, — עשה אמנם צעד אחד קדימה, אבל לא הרחיק ללכת מצעדו זה הראשון. הוא השכיל לראות כי אי אפשר לשים ערך אחד לכל הנזרות השוות המובאות בתלמוד, ובפרט להאמין שכולן עד אחת מקובלות מסיני. אין ספק כי ידע את דברי הרמב״ן במקום שנסה לפתור את השאלה הזאת: כי איש כזה אשר ר׳ יצחק דלטים כתב עליו בספרו „שערי ציון״ [3]): „החכם הכולל... אשר הרבין את התורה והעמיד תלמידים רבים וחבר חבורים לבאר קצת התלמוד באור טוב ומקובל...״ כי איש אשר ע״פ הדרך המדעי שסלל לו בלמודיו בתלמוד כבר ידע את „ספר המצות״ של הרמב״ם, ידע בל״ם גם את השנותיו של הרמב״ן, אך דעתו, שרק דברי השווי בלבד נמסר מסיני ולא המלה השוה, לא יכלה להפיק ממנו רצון, לכן החליט כי ישנן שתי כתות של נזרות שוות. הדעה הזאת איננה חדשה, כי כבר שמענוה מפי בעל הערוך, חדש הוא רק סנגונו של ר׳ שמשון מקינון שמבאר בו את דעתו. אלה דבריו בשער השני אות נ׳ (שם.): — „פעמים

---

[1]) עי׳ עליו ספרו של הח׳ גרוס Gallia Judaica צד 581. שמו הנכון הוא ר׳ שמשון ולא שמעון.

[2]) ספרו לעצמו רב ערך הוא ונעלה מאד, בפרט אם נערכהו לכל הקודמים לו שלא העלו כלום, כי אף הרלב״ג (ה״א מ״ח — ה״א ק״ה) לא הדיש מאומה בספרו „שערי צדק״.

[3]) עי׳ בספרו הוצאת ר״ש בובר צד מ״ו. הספר הזה חבר בשנת ה״א ע״ו.

שתא לא למד מדבו אי זו תיבה מיותר לג״ש והתנא מדקדק מלבו אי זו היא. כי הא דפ״ק דשבועות (ז.): אקרא אני חיה, הבהמה למה נאמר, קרי עליה דרבי חולה מים מבאריות עמוקים, דלא למד מדבותיו אי זו תיבה מיותרת לג״ש והוא דקדק מלבו ועל זה היה משכחו, וכן בכמה מקומות בתלמוד, הפירוך וגמר תיבה פלונית מפלונית, כמו דפ״ק דמנחות ד׳ ולגמר עין מעינו דשמיעת קול״. וכזה מראה לנו מעשה שהיה, כי רבא לא גנה את המלה השוה של רבי ואדרבה שהלל מאד את חריפותו ועומק דעתו. אך ר׳ שמשון מקינון לא הסתפק בשטתו זו ויש מעט ללכת בעקבות הרמב״ן גם הוא, בהפרידו בין הבי־השוני המקובל ובין מלה־שוה המקובלת. „לפעמים — כותב (שם שער ב׳) — קבלה היא ללמוד דבר מהבירו, אבל לא קבלו מאי זו תיבה למדו הגמ״ש בדאיתא פרק אלו נערות דף ל״ח, ומאי חוית דאשר לא ארישה לג״ש ובתולה למעוטי בעולה, אימא בתולה לג״ש וכו׳, משמע שקבלו מרבם ג״ש ממפתה לאונס אבל לא קבלו מאי זו תיבה ילפי הג״ש, דאל״כ מאי פירוך והא אין אדם דן ג״ש מעצמו וכו״ [1]. ובכן עלינו להבדיל שלש כתות של ג״ש: 1) מלות שוות מקובלות, 2) שוויים מקובלים, 3) ומלות שוות אי־מקובלות. מהי גולדו הגמ״ש הראשונות שאינן מקובלות? — אין ספק כי השאלה הזאת עלתה על לב הרב מקינון, אבל הוא מחשה הפעם מכלי נסות לבאר לנו, לו גם בדברים אך מעטים, את החידה הנפלאה, איך בטלו הראשונים את התנאי הראשי, לדון ג״ש אם גם דבי־השוני לא נמסרו מסיני? ומה הוא באופן זה ההבדל בין גזרות שוות מקובלות ואינן־מקובלות? גם זאת היא חידה לבעלי תורת הנפש, איך איש כזה ששכלו חד, שנון וישר, יעמוד באמצע חדרך וישלה את נפשו כי בא עד תכליתו: איך נתעה להאמין כי לא כל הגזרות השוות דלה נדלו „מבאריות עמוקים״. אך, הלא אין הובתנו לפתור לנו פה דעת אחד החכמים, כי אם דברים שנמסרו לנו מפי קדמוני הימים. לכן הנני הפעם, ביאותי את הרב בעל „ספר הכריתות״ משתדל למצא למצער בזמן רבי אחד משוני ההלכות שדן ג״ש מעצמו, להעיר כי נמצא מלה שוה אשר לא נמסרה בשם הקבלה כבר בימי אנשי־הכנסת־הגדולה, לפי דברי הז״ל עצמם. בירושלמי מגלה (פרק א׳ הל׳ ז׳) אומר ר׳ שמואל בר נחמן בשם ר׳ יונתן: שמונים וחמשה זקנים (ומה ם) [ועמהם] שלשים (וכמה) [וחמ׳] [2] נביאים, היו מצטערין על הדבר הזה.

---

[1] אין למחוק פה מלת וכו׳ כי גם ר״ש מקינון מביא את דברי רש״י בש־ התלמוד כמו הרמב״ן.

[2] כה היתה הגירסא הנכונה בראשונה, אך איזה מעתיק אשר לא הבין את המלה המקוצעת וחמ׳ תקן וכמ׳ ומזה נשלמה אחר כן מלת וכמה. בכל אופן — תהי

כתיב אלה המצות אשר צוה ד׳ את משה, אלו המצות שנצטוינו מפי משה, וכך אמר לנו משה, אין נביא אחר עתיד לחדש לכם דבר מעתה, ומ׳דכי ואסתר מבקשים לחדש לנו דבר, לא זו משם, נושאים ונותנים בדבר, עד שהאיר הקב״ה את עיניהם ומצאו אותה כתובה בתורה ובנביאים ובכתובים. (הדא היא) [בתורה] ויאמר ד׳ אל משה כתב זאת זכרון בספר. (זאת תורה כמה דתימר וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל זכרון אלו הנביאים) [בנביאים דכתיב] אז נדברו יראי ה׳ ויכתב ספר זכרון וכו׳ (בספר אלו הכתובים) [בכתובים דכתיב] ומאמר אסתר קים את דברי הפורים האלה ונכתב בספר׳, אני הנחתי פה את הנוסחא לפי הגירסא במדרש רות פ׳ ג׳ [1], ואבדיל מתוכה את הדברים אשר נבלעו פה בשגגה באיזה הוספות להרחבת באורם ואשר מקומם במכילתא עמלק פ׳ ב׳. אך דברי המכילתא שונים הם מדברי מדרש רות, כי היא תראה ותוכיח שעמלק וזרעו נזכרו בכל שלשת החלקים מכתבי הקדש: „כתוב זאת זכרון, זאת מה שכתוב בספר זה, זכרון מה שכתוב בנביאים, בספר מה שכתוב במגלה״ [2]. לא כן המדרש, הוא יזרנו שימי שמחת פורים, קבועים ונעשים לא רק בשם המגלה אשר מקומה בין „הכתובים״, כי אם גם בשם התורה והנביאים. מפרישי הירושלמי לא ראו כי שתי נוסחאות נבלעו פה זו בזו והיו לאחת, ויעמלו לשוא להפיין אור על המאמר הזה: ומפרשי המדרש השכילו לראות כי מלה שוה לפניהם. העשרים ומאת איש אשר התנגדו בראשונה לקביעת ימי הפורים, שבו מדעתם והודו למרדכי ואסתר, יען „האיר ה׳ את עיניהם״ לראות — את הגה״ש: כתב בספר, ותשקוט רוחם אחרי אשר נוכחו כי אינם מהדשים דבר, כי המצוה הזאת נרמזה כבר בתורה (ובנביאים). ולפי זה לא משפט הגדי לג״ש זו, אם גם להגדה בעצמה אין ערך הסתורי. הלא לנו אחת היא בחקירתנו זאת, איך ומפני מה נקבעו ימי הפורים, כי אם זה לנו העקר שר׳ יונתן שם בהגדתו האמורה דברים בפי אנשי הכנסת הגדולה, אשר מהם נשפוט כי היו שוני הלכות גם הם ושדנו ג״ש לא על פי הקבלה כי אם מעצמם, אחרי „אשר האיר ה׳ את עיניהם״, ובשם הגה״ש ההיא נקבעו ימי הפורים.

סבת הטעות איזה שתהיה — אין ספק כי מלת וחמשה היא הנכונה, יען ברור לנו שברצון ההגדה לשים לפנינו את מספר הנביאים כפי מספר אנשי הכנסת הגדולה.

[1]) רק בפסוק זה האחרון בחרתי את נוסח הירושלמי ולא של המדרש, כי קבועת הימים ההם נחלטה לא לפי כתוב י״ב במגלת אסתר (לפי המדרש) כי אם לפי כתיב ט׳ ל״ב, כאשר יודה לנו כל המעין שם, ועל פי המלה השוה „נכתב בספר״. אך לפי הנראה היו לעיני מעתיק המדרש דברי המכילתא וישנה על פיה, והגורסא הראשונה היתה: ומצאו אותה כתובה בתורה דכתיב, כתוב זאת זכרון בספר״.

[2]) עי׳ במגלה ז׳, ופסיק׳ זוטא ענין זה.

מזה נראה כי אין לנו לחקור עד דורו של רבי למצא נ"ש שאינה מקובלת מסוי, כאשר עשה הרב שמשון מקנין, — כי שבע מאות שנה עוד לפני הדור ההוא אנו רואים חכמים אשר לבם לא נקפם לעבור על המאמר שהנה"ש קבלה הן מסוי.

אחרי הדברים האלה אשר תכליתם אך להאיר ולבאר את דעת ר' שמשון, אשר הבדיל בין נ"ש המקובלות ושאינן מקובלות, הנני לשוב אל ענינו ההסתורי, לדרוש לדעת אם השפיע בעל „ספר ביהות" על החכמים הבאים אחריו, בפרט אם הוסיפו גם האחרונים לבנות על היסוד הדעיע של „שטת הקבלה". גדולי חכמינו במאה הראשונה לאלף החמישי, הריטב"א (ה"א ע' — ה"א ק"י) והר"ן (ה"א ק' — ה"א ק"מ), לא העמיקו הרבה — לפי הנראה — בחקירת שיטתם של הז"ל, על אדות הנה"ש מעירים רק כלאחר יד, ומלבד שלא סדרו ולא הביאו לידי גמר את כל המאמרים המפוזרים אחד הנה ואחד הנה, הן לא הזו אף בהחלט את דעתם על דבר השאלה הזאת[1]. אחרי מות הריב"ש (ה' ע' — ה' קע"ו), יד תלמוד התורה בלאט, בשנת ה' ק' — ר', הוי רק אחדים אשר עלו במעט על אחיהם בימים ההם, ביאשם עומד האזין מקסטיליא ר' יצחק בן יעקב קנפאנטון (Campanton) בספרו „דרכי הגמרא", המכיל כללים בסוגיות הש"ס, והחפץ לדעת מה משפט הספר הזה, ישפוט אחרי ראותו כי המחבר עובי בשתיקה על כל כללי המדות, לדעת כל המלים אשר נתחדשו בתורת התנאים ואשר הוא משתמש בהן מראשית ספרו עד תמו, ואחרי ראותו יהוי לו בירים ומוכנים גם דברי ר' יהושע בן יוסף הלוי במבוא ספרו „חליכות עולם", אשר השיב על בקשת איש חסדי הון וידל בן לבי: „...הקשה אלי לשואל לחבר לו מאמי יכלול דרכי הגמרא באופן שיכול עמוד, כי הספרים שחובדי בזה אינם מספיקים, ואפילו לראשי־פרקים". הרב ר' יהושע הלוי, אשר נמלט יחד עם פליטים רבים לטולידו עת פרצה רדיפת היהודים במלכות טלימון, בשנת ה' ר"ת,

---

[1]) רבת ערך היא הערת הריטב"א (ב"מ מ"א:): „ג"ש מקובלת היא הבא וכל כה"ג לא בעי מיפנה כלל, וכדפרישית בכמה דוכתי", — אותה הביא בראשונה מרן ר' יוסף קארו „בכללי הגמרא", ואחריו כל בעלי תורת המדות. אם גם הרבו לפרש את ההערה הזאת איש איש לפי דעתו, פרושה האמתי הוא, כי ישנן שתי כתות של ג"ש, מקובלות ושאינן מקובלות, והחבדל אשר ביניהן — אם מיפנות אם לא, יתהוה מיפנה יהדש רק בג"ש אשר איננה קבלה מסוי, משום הבקרת ההסתורית אין אנחנו סבה להתנגד לדעה הזאת, אבל בה נשה הריטב"א משנת הקבלה מסוי, ודיה ראיה אחת להוכיח כי צדקנו. המלה השנה „במועדי", למשל, הובאה בתלמוד בשם הקבלה וכבל זאת היא מיותרת לפי המכולתא וספרי, כדבר הערת הר"ן עי' להלן.

מתאונן בנפש מדה מאד לא רק שחדלו גדולי־התלמוד כי אם שחדלה דעת התלמוד בכלל. ישנם אמנם הרבה — אומר הרב הנ"ל — ספרים כאלה הנושאים שם שטה, אך מכולם קודא הוא בשם, רק את ספרו של הרב מקנזן, אבל מחבר הספר „חליכות עולם" שוכח לשם גדול, לא קבל כלל דעת „ספר הכריתות" בשאלות הגה"ש, דעה — אשר אנחנו הרבינו לעין בה. בהבדל שהושם בין ג"ש מקובלות ובין אינן מקובלות איננו נוגע כלל, והשאלה האחת אשר לה מקדיש כל עיונו לפתרה, וכאלו היתה היא האחת והיותר קשה בתלמוד, העולה בעדכה על כל העותיה, היא השאלה איך אפשר לחזן מלה שוה אחרת תחת המקובלות. ר' יהושע הלוי החל את ביור דעתו על אדות הגזרה השוה בדברי הרמב"ן (שער ד' פ' ב'), ואף כי אנחנו מוכיר את ההבדל אשר שם בעל „ספר הכריתות" בין הגזרות השוות, מאחד בכל זאת את דעות שניהם — של הרמב"ן ושל הר"ש מקנזן. לפי הרמב"ן אין מלות שוות מקובלות אבל הקשן ע"פ השוני הוא דבר המקובל, ולפי הרב מקנזן מלבד שישנן ג"ש שאינן מקובלות יש לחלק בין הגה"ש המקובלות בעצמן, יש ג"ש שנמסרו לנו מהן גם המלה השוה וגם תורת השוני ביחד, ויש אשר קבלנו מהן רק שוני בלבד אבל לא את מלתן־השוה. לעמת הדעה הזאת סבר ר' יהושע הלוי כי בכלל אין לחלק רק שתי כתות, אלה שמלתן השוה מקובלת לנו ואלה שנמסרו ע"י שוני. — בדעתי זאת מתנגד בן לשטת הרמב"ן בכללה וכן לדעת הרב שמשון, כי ישנם שוים שוים מקובלים התלוים במלות שוות יהועות, והלא מבדיל את שתי הכתות בהעירנו את המלות השוות המקובלות ע"פ דעת ר"ש מקנזן לעמת השוויים המקובלים ע"פ הרמב"ן. את השטה הזאת שמתי פה לעיני הקוראים בפרטיה, למען הראות כי תחת לצעוד בדרך שטתו קדימה, שם צעד אחד אחוריות, בשחתו את הרעיון הראשי בשטת ר' שמשון, המוכשר להתפתח עוד. ר' יהושע הלוי היטיב אמנם לגלות כי השטה הזאת, החדשה למראה עינים, לא לו היא כי אם לדבו ר' יעקב אשכנזי אשר חלק את הגה"ש לשתי מחלקות ע"פ הטעם הניתן בקו"ח [1]), הינו

---

[1]) בשער ד' פ' ב', הוצאת מנטובה 1593, דף כ"ד: „אמר מורי נ"ר שיש ג"ש של מקומות ושל נושאים, ר"ל של פרשה או של פסוק ובשחולק על אילו ג"ש אינו חולק על הגה"ש לומר שאונה אמתית, שאם כן לא שבקת ג"ש בתורה. אלא בהברה שג"ש נקבל ואין לחלק עליה, אבל בשחולק חולק בזה האופן, הג"ש אמתית היא אבל לא בנושא שאתה אמרת ר"ל בפסוק שאתה אמרת וכן ההוא דומיא דאומר דאין הגה"ש בפסוק לכפר אלא בכאשר צוה ד' ועי' ע"כ". גם הדוגמא הזאת המובאה מיומא דף ב', איננה נכונה כל כך; אבל השם ג"ש של מקומות ושל נושאים לשוויים ומלות שוות איננו מתאים כלל.

לג״ש של מקומות ולג״ש של נושאים, לפי המלים המלאכותיות האלה הנראות חדשות, אשר פרושן בשמושן לג״ש שונה מפרושן בענני הקו״ח, נראית לנו גם שטת ר׳ יהושע הלוי בחדשה ומקורית: ולכן הנני נאלץ להעיר בדיוק רב כי היא רק מאחדת עקרים שונים, שהם עתיקים ונודעים מכבר [1]. אך למותר לי להוכיח כי שטת השוויים המקובלים והמלות השוות המקובלות הסרידה מפנינו לכל היותר דבר קשה אך אחד, והוא דבר ההצעה של מלות שוות חדשות בש״ס: אולם עלי להעיר על ענין עוד אחד. הנה ישנן מלות שוות אשר בהשנותן במקומות שנים עוד אחדים, תהיינה למקור שוויים השונים איש מאחיו. האם אפשר כי מלות שוות אלה נמסרו רק הן בעצמן מכלי כל רמז על השוויים אשר אנחנו למדים מהן? אם אנו דנים למשל שלש הלכות שונות מהמלה השוה „שעיד״, הנוכל לחשוב באמת כי השוויים האלה נמסרו לנו אך באיזה רמז על איזה מלה שוה או שהמלה השוה מקובלת בלי כל רמז על אופן השוויי? והשאלה העקרית אשר אין לי עליה תשובה, היא, למה לנו בכלל להלכות המקובלות עוד מלות שוות, עד שאנחנו נאלצים לחקור אחרי עקבותיהן גם אחרי שנעלמו מאתנו? — ובכל זאת הגיעו בעלי שטת הקבלה בדעתם זו המחלקת את הגזרות השוות לשתי כתות, אחת של שוויים ואחת של מלות שוות, עד מיום קצם, וכל בעלי תורת־המדות הבאים לפרש את מאמרי חז״ל הסותרים את הדעה כי הגה״ש קבלה הן מסיני, תומכים את דבריהם על דעת בעל „הליכות עולם״. הראשון אשר על ידו נתפרסם אף נפוץ הספר מעט הכמות הזה, היה מרן ר׳ יוסף קארו, שכתב את „כללי הגמרא״ כהוספה ל„הליכות עולם״ [2]. מובן כי על דעתו בדבר הגה״ש איננו

---

[1]) עי׳ שם דף כ״ה: „יעתה דע והבן שרשו של דבר, דכל גזרות שוות נמסרו למשה מסיני סתם, ומסרן הכתוב לחכמים אי זו ג״ש נידון, אלא שלא נמסרו בשוה, פעמים נמסרו המקומות לבד, כלומר פלוני ילמוד מפלוני, ונשארו תיבות הג״ש לחכמים לדון אי זו הן, כגון הך דפרק אלו נערות, גבי אונס ומפתה דילפי אהדדי בג״ש דאשר לא אורשה, ומקשה ואימא בתולה לג״ש, משמע שקבלו מרבם דאונס ומפתה למדין זה מזה בג״ש, אבל לא קבלו מאיזה תיבה, ולכך חוזר הגמרא לידע ולעמוד על התיבות המופנות לג״ש ההיא, ופעמים נאמרו התיבות סתם מלה פלונית למוד ממלה פלונית, כגון טומאתו טומאתו לג״ש פ״ק דשבועות, ולא נמסרו המקומות והחכמים מבקשים מנוח לתיבות אשר ייטב להם לדורשם בהם. זהו העקר שעליו סובבת כל הגה״ש שבגמרא״. ולמיותר להעיר כי ר״י הלוי הביא את הדוגמא הראשונה מ„ספר הכריתות״.

[2]) בהקדמתו הקצרה לספרו זה כתב: „ראיתי לכתוב כללי הגמרא להועיל למעיינים ובהיות כי קדמני בעל ה״ע ז״ל ומה בצע לכתוב דברים שכבר נכתבו. לכך הסכמתי לכתוב חבורי זה עליו ולהוסיף מה שהשמיט הוא, ועל מה שכתב אדקדק בו ואכתוב מה שנראה לי״.

משיג מאומה, אבל לא שכח מהזכיר גם כי הדין ב„החדושי" לב"מ ע"ז: דבר בבי מילות שוות מקובלות. הרב שמואל ן' סיד סיהילוי לא נתן ג"כ, בפי הנראה, את משפט הכבודה ליבו של ר' יהושע הלוי, כי תחת להזכיר את ר' יעקב אשכנזי בשמו, מביא את דבריו (שהבאתי לעיל צד 31 העדה 1) מלה במלה [1], בשם „יש מי שהקשה ההוא דפרק (ד') [א'] דמסכת יומא וכו' ותירץ שיש ג"ש של מקומות", ומסיים „והתירוץ הזה הוא קבלה בידינו". ר' אהרן ן' חיים [2], המכחיש במציאות ג"ש שאינן מקובלות, אשר לא הניד אמנם בפיוש אולם היצא לנו בבירור מסגנונו, גם הוא מדבר משטת הגה"ש של מקומות ושל נושאים, מבלי הזכיר שם מחברה, וכאלו מיוחו יצאה. הוא עושה זאת מפני שני טעמים. ין בבקשנו את השווי המתאים למלה השוה ולהפך את המלה השוה המתאמת לשווי, תתפתח הגה"ש למדה החדישת מאתנו לדרוש בה; ויען יהוע נדע כי בכל מקום בתלמוד אשר תיצענה גזירות שוות שונות לענין אחד, תבוקש תמיד רק המלה השוה לשווי המקובל. הישל"ה (תשע"ב) כתב באופן שצדקו דבריו גם לפי בעל „הליכות העולם" ולפי מרן ר' יוסף קארו, בהוסיפו גם את העדת הר"ן בב"מ (שם) אחרי הות דעתם על אדות הגה"ש, למען הראות כי לא תסכים בכל פישה לדברי ר' יהושע הלוי [3]. ר' שלמה אלגזי נתן בספרו „יבין שמועה" [4] את היתרון להעדת הירטב"א הנ"ל, ולא לדברי הר"ן, ובכל זאת אינו מפקפק כלל כי ההבדל הנעשה בין שוויים מקובלים ומלות שוות מקובלות, הוא לנו הפתרון לכל השאלה הקשה. ר' יעקב הניז בספרו „תחלת הכמה" [5] אינו מחליט לפי שום דעה ומקבין רק את הכללים אחד לאחד. רק לר' דוד ניטו בעל „מטה דן" לא היטיבו הגזרות השוות הנפרדות לשתים. הן בבר נתפלא לשמוע איך ובאיזה אופן הוא מבאר את דבר הגה"ש למלך הכוזרים, באמרו: „ג"ש בי' בשיש בתורה שתי תיבות אחת מפורשת ואחת סתומה, אנו למדין לסתומה מהמפורשת", ולשמע הדברים האלה הלא תעלה פתאם על לבנו השאלה:

---

[1]) עי' בספרו כללי שמואל (ב„תומת ישרים") פ' המ' דף י"ח עמוד ג'.

[2]) מדות אהרן פ' ג', ג'.

[3]) בעל ההגהות הוטיב להעיר עוד על תוספ' בכתובות ל"ח: ד"ה: אימא ובסנהדרין ט"ז.

[4]) תבלית ספרו זה העקרית לסתור דעת בעל „הליכות העולם" בכל מקום ששגה לפי משפטו, ללקט את הכללים מתורת המדות אשר ר' יהושע הלוי לא שם להם את לבו, והם בתוספ', הרא"ש, הר"ן והמרדכי; כן לבאר את „כללי הגמרא" של מרן בעל בית יוסף ודברים אחדים של ר' שמשון אשר פזר לו את רב תחלתו. —

[5]) עי' דף י"ב עד ט"ו עמוד ג'. —

האין גם ג״ש אשר כל אחת „התיבות״ היא „למד ומלמד״ גם יחד, לאמר, ג״ש הנדונית אשה מיעוטה, אך עוד נוסיף להתפלא הרבה, בשמענו איך מביאה למלך הכוזרים החריש תירה מפיו, ואשר הוא בעצמו שם בפיו את הדברים: „אני מבין אופן למודו״, — כי ישנן דוקא מלות שוות המקובלות בלבד [1]). יען אי אפשר — כן דעתו — לחשוב כי חז״ל לא הבינו אל מה ירומו דברי הכתוב בתורה, או כי בארו את הכתובים לפי רצונם ככל אשר עלה על לבם, הלא אך דרך אחת לפנינו, להאמין בדרש מקובל ע״פ מלה שוה. „שהרי אין בג״ש לא הכמה ולא פלפול ולא יצא להם (לרבותינו) ממנה גדולה וכבוד, אלא ודאי צ״ל שנמסרה למשה מסיני כמ״ש אין אדם דן ג״ש אלא א״כ קבלה מרבו ורבו מרבו הלכה למשה מסיני״. מדברי רד״נ האלה נוכחנו לראות, כי בעלי השטה שהגה״ש קבלה הן מסיני, שבו להחזיק בדעת רש״י. מה איכפת ליה לבעל „משה דן״ כי במקומות רבים בתלמוד נדרש למצער הבדל בין שוה׳ ומלה שוה? לו היא הגה״ש דבר המסור ללב, להאמין בה אמונה שלמה, ובאמונתו זאת התיר כל הקושיות ויפתור לנפשו כל החידות שבעולם. אך — חקת ההגיון תתאמת בנדרה השוה הרבה יותר מאשר עלה על לב ר׳ דוד ניטו, ישנה עוד שטה אחרת משטת הג״ש המקובלות, והננו הפעם לדרוש גם מפיה מענה.

ד. בעלי שטת ההגיון.

כל הדרכים אשר נבחרנו עד עתה לפתור בהן את הסתירות במקומות רבים בתלמוד המוכרחות לפי הדעה כי כל הגה״ש מקובלות הנה, לא הובילונו אל המטרה. הלא כלנו אנו רואים כי ההבדל אשר הושם בין שוויים ומלות שוות, שאלו ואלו נמסרו רק למחציתם, לא יספיק לבאר הלוקי־דעות הסומכים את עצמם על גדות שוות שונות, או למצא טעם הפירכא על מלה שוה במקום שאין הולקין בהלכה עצמה. עמל כל החכמים האלה היה לריק, יען כלם אשר נקראו פה בשמותם ואשר שמענו את דעתם, הלכו עד אחד בעקבות רש״י לבאר כמהו את המאמר: „אין אדם דן ג״ש מעצמו״, אף לרוכם [2]) היה המאמר עם באורו ע״פ רש״י לאחדים לבלתי הפריד עוד לנצח. הן כלנו הננו תלמידיו של רש״י, בחייו ואחרי מותו, יען אין כמהו עוד שני אשר יגלה לנו על נקלה את עמקי־התעלומות התלמוד ויבאר לנו כמהו כל סתום. אבל הלא

---

[1]) עי׳ III צד ק״ע עד קע״ו.

[2]) עי׳ בפרט את דברי הרמב״ן, ר״ש מקינון, ר״י חגיז ור״ד ניטו.

גם רש"י לא למד מפי רב רק אחד, ובכן יתחול לנו כבוד תורתו הנעלה, אם נטה הפעם הזאת מדעתו לבקש תורה מפי שני מרבני הגולה. לאשרנו יש לנו זה שבע מאות שנה רב שני אשר בכל בית התלמוד נאמן אף הוא: רבנו משה בן מימון. ההבדל אשר בין רש"י והרמב"ם הוא, שזה חודר עד נבכי התהום וזה מעפיל לעלות למרום; רש"י יוצא מן הכלל אל הפרט והרמב"ם שב מהפרט אל הכלל; רש"י מבדיל בין דבר להברו והרמב"ם מסדרם זה על זה; רש"י הוא פשטן והרמב"ם בעל שטה; רש"י מקציע ומחלק את האבנים, הרמב"ם משלים את כל תכנית הבית; רש"י מלקט את דעות בעלי התלמוד אחת לאחת, הרמב"ם מאחד את עקרי התלמוד וכלליו. את ההבדל האחרון הזה בפרט מטעים אני בדיוק רב, למען הוכיח לכל אחד הקוראים כי מן הרמב"ם לנו עצה ותושיה לפתור את שאלתנו הדורשת מאתנו בחזקה פתרון, אף כי לא באה לידי הרמב"ם לדבר על אדותה בפרוש ובפרט.

במבוא ל„פרוש המשניות" מבאר את ההבדל אשר בין התורה שבכתב ושעל פה, באופן נעלה, בשומו את הפרוש המקובל למצות הכתובות לעקר התורה שעל פה [1]), בפרוש הזה המסור מסיני, אשר נקרא בשם „קבלה", לא נפלה מעולם מחלוקת, אך במשך הימים נאלצו חכמינו לבקש באורים עוד חדשים, כן יען באו לפניהם שאלות חדשות אשר לא שערו הדורות הראשונים וכן יען חסר או נשתכח מאיזה חכם הפרוש המקובל; ואף כי היתה בידם למצא את הפרוש הנכון ע"י אחת משלש עשרה מדות, הלא מובן כי למרות אלה נחלקו לפעמים הדעות. להדרושים והפרושים ע"פ תורת המדות, אי אפשר לשים ערך רב כמו להפרושים שנמסרו למשה מפי הגבורה, אף כי הכללים לכשעצמם נמסרו גם הם מסיני, כאשר אומר הרב בפרוש. ולא עוד, אלא שהפרושים אשר הוסיף יהושע בן נון משרת משה, גם הם אינם עומדים בשורה אחת עם פרושיו של משה רבנו [2]). ואף כי נמנו המדות לתורה

---

[1]) אחרי דברי ההקדמה הראשונים, מוסיף: „דע כי כל מצוה שנתן הקב"ה למשה רבנו ע"ה נתנה לו בפרושה, אמר לו המצוה ואח"כ אמר לו פרושה וענינה וכל מה שהוא כולל ספר תורה, וענין למודו לישראל היה כפי שאומר בערובין פ"ה נ"ד היה משה נכנס כו' נמצאו כל הקהל שומעים המצוה ההיא ד' פעמים, פעם מפי משה ופעם מפי אהרן ושלישית מפי בניו ורביעית מפי הזקנים, ואחר כן היו כל העם הולכים ללמד איש לאחיו מה ששמעו מפי משה, וכותבים המצוה ההיא במגלות עד שידעו בגירסא המצוה ההיא וירגילו לקרותה, ואחר כן למדום פרושי המצוה ההיא הנתונה מאת ה' והפרוש ההוא היה כולל ענינים והיו כותבים המצות ולומדים על פה הקבלה." הרמב"ם כיסד את דבריו אלה על מאמרים של חז"ל, ובכן אין לשכוח כי לא פיו הוא המדבר אלינו בפרושו למשניות וביד החזקה כי אם פי חז"ל.

[2]) עי' לדבריו אלה בהקדמתו לפרוש המשניות את חות דעתו בספר המצות שרש כ', ביחוד את הדברים האלה: „הנה כבר התבאר כי תרי"ג מצות שנאמרו לו

שנתנה בסיני, הן לא חיל אף כמעט ההבדל הרב אשר בין הדברים שנאמרו בסיני בפירוש ובין הדברים הנדרשים על פי אחת המדות. לכן אמנם הצדקה עם הרמב"ם לאמר, כי כל שנאמר מפי ה', כל מה שידע משה בנבואה, התירה הכתובה והמסורה על פה גם שתיהן, נעלות על כל ספק ודעת אנוש, ורק את אשר נבאר אנחנו בשקול דעתנו, אשר נקיש נדרש ונדון אנו מתוך התירה הכתובה, לזו המשפט לבהן איש איש כפי יחוסו; ואם גם נמסרו בידינו הסמנים, אם גם הועבו לנו ציונים להראותנו את הדרך בה נלך, הלא בכל זאת אין אנו נקיים משנה וכל מעשה אשר אנו עושים מושל בספק, ובכל צעד מכל לתעות מן המסלה, כי חשוב, הנכון והישר בהחלט רק מפי ד' יצא.

הן כל דבר היוצא מפי ה', ישר מאד ונך מכל שגגה, אבל לא כל הנראה נקי מחטא וישגה יצא מפי ה'. יען אפשר למצא גם ע"פ המדות הנדרשות את פירושי המצות המקובלים, אומרים כי כל הנדרש והנדון על פיהם, משפט אחד לו ולהפירושים המקובלים בהם. הסברא הזאת שקר ביסודה. תכונת המדות המסורות אינה משותפת כלל להתניות והחלטות היוצאות מהן: כי „בפירושי התורה" לפי שקול הדעת, בדרך „העיון והסברא", אין אנו מבקשים תורה שנאמרה הוקא מפי נביא [1], למודים היוצאים לנו מדברים המקובלים, לא יהיו אף הם מקובלים ואין דבר אשר על פיו יתן להם המשפט הזה, הם — בכל אופן ובכל ענין ילדי יוחנו הגם אשר לבנו הגה, אם לאמת ואם לשגגה. ההקשים והחלטות היוצאים מן הכלל הזה, המסורים לנו בשם קבלה מסיני, הם אינם קבלה ע"פ הלמוד והדרש של אחד החכמים כי אם יען מקובלים באמת דור אחר דור, איש מפי איש. ובכן דעת הרמב"ם, כי כל ענפי המצות אשר בידינו, שנתרבו בדרך הדרש בכתבי הקדש או ע"פ המדות, אך משפט הכמינו וסברת רבנינו למו, אבל לא משפט תורת משה רבנו. מלבד — אם הקבלה אומרת זאת בפירוש והתמה נבי על המאמרים ההם.

„בספר המצות" מונה הרמב"ם עקר שני „שאין ראוי למנות כל מה שלמדים בא' מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן או מרבוי": ובחות המאמר הזה מרחיב לבאר את דבריו בהקדמתו ל„פירוש המשניות", בהראותו כי בהלכות הנגמרות באחת משלש עשרה מדות או ע"פ באור הכתוב, נפלה בעצמם רבות

למשה בסיני לא ימנה בהן כל מה שלמיד בשלש עשרה מדות, ואפילו בזמנו ע"ה, כל שכן שלא ימנה בהן כל מה שהוציאו באחרית הזמן."

[1]) בסוף הפרק הראשון בהקדמתו כותב הרמב"ם: „ודע שהנבואה אינה מועילה בפרושי התורה ובהוצאת ענפי המצות בשלש עשרה מדות, אבל מה שיעשה יהושע ופנחס בענין העיון והסברא, היא שיעשה רבנו ורב אשי וכו'".

מהלכת, ומטעם זה רק אז מקובלת הן למשה מסיני, „אם באו הם בעצמם ואמרו, שזה דאורייתא“.[1])

מכל הדברים אשר הבאתי הנה נוכחנו באופן נעלה מכל ספק, כי הרמב"ם לא שם להגה"ש יתדון על פני כל המדות, ולו היתה דעתו גם היא בדעת רש"י, להוסיף לדברי חז"ל „אין אדם דן גזרה שוה מעצמו“ את המאמר „אלא א"כ קבלה מסיני“, הלא היתה עלי החובה לעשות זאת. והנה אנחנו יראים כי יחוקה דעתו מזה עד מאד, ומטעם פשוט, יען לשטתו בפירוש אחד להדברים „הלכה למ"מ“ לא בפי רש"י, ולא עוד אלא שזה הרבה גם מפרושם של הגאונים הראשונים. כי לו חשב גם הרמב"ם שלא רק הגה"ש, לאמר המדה הזאת, כי אם שכל הגזרות השוות, כל המלות השוות מקובלות מסיני, או לפי סגנון, שנמסרו למשה מפי הגבורה, הלא אז היתה הוכתו לשום ערך אחד לכל ההלכות הבאות מכח הגה"ש כמו לכל דבר הכתוב בתורה בפירוש, ולמעיין במספרי מצות עשה ומל"ת. ראיה כי לא עשה כל זאת וכי מתנגד

---

[1]) ספר המצות צד כ"ט: „וכשיהיה זה כן, הנה לא כל מה שנמצא לחכמים שהוציאו בהקש מי"ג מדות נאמר שהוא נאמר למשה בסיני, ולא גם כן נאמר בכל מה שימצא בתלמוד שיסמכוהו אל אחת מי"ג מדות שהוא מדרבנן כי פעמים יהיה הפרוש ההוא מקובל ממשה מסיני, לפי הראוי בזה שבל מה שלא תמצאהו כתוב בתורה והמצאהו בתלמוד שלמדוהו באחת מי"ג מדות, אם באו הם בעצמם ואמרו שזה גזק התורה או שזה דאורייתא, הנה ראוי לכנותו אחר שהמקובלים ממנו אמרו שהוא דאוריתא, ואם לא יבארו זה ולא דברו בו, הנה הוא דרבנן, שאין שם כתוב יורה עליו.“ לדברוי אלה עי' תשובתי קמ"א לר' פנחס בן משולם באלכסנדריא, אשר רב ערכה לכמה פנים. שם מרמז על „ספר המצות“ באמרו: „ובאותן הפרקים בארתי שאין כל דבר שמלמדים אותו בהקש או בק"ז או במדה מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן, הוא דין תורה, עד שיאמרו החכמים בפרוש שהוא מן התורה, כגון שעשנו ובלאים ושבת ועריות או דבר שאמרו חכמים שהוא מן התורה, והן כמו שלשה וארבעה דברים בלבד ובאותו חבור הזכרתי הכל וכו'.“—ובכן הלכות שקראו החכמים ג ו פ י ת ו ר ה רק הן לבדן דאוריתא, ואין להן טעם אחר מלבד דעתם זו של החכמים, גם אם לא נלמדו באחת המדות. אכל דברוי אלה אנם מסבינים עם דברי הגמרא בבריתות ה': „אל תהי ג"ש קלה בעיניך שהרי וכו' אחד מגופי התורה ולא למדו הכתוב אלא בג"ש“, דברים הנאמרים בדיני פגול, נותר וכתו מאוסתו ונסקלין, כי לפי דעת הרמב"ם יש לנו מלבד הכתוב גם הקבלה אשר ערכה כגופי תורה, ומדברי הגמרא „ולא למדו הכתוב אלא בג"ש“, נראה כי זולת הגה"ש אין טעם אחר להלכות הנן, וכבר העיר הרמב"ן ב„השגותיו“, כי הגמרא הגדילה במקום הזה את ערך הגה"ש בכלל, למען הראות כי נעלה הוא מאד. אך מתאמרם „אל תהי ג"ש קלה בעיניך“, אין כל ראיה כי המלה השוה היא קבלה מסיני, כי לו היתה הגזרה השוה, לאמר כל הגזרות השוות הנמצאות בספרות התלמודית, קבלה מסיני, הלא אז לא היתה קלה בעיני איש, וכלם ידעו ויבינו את ערכה הרם.

בעקבי השני המובא „בספר המצות" בפרט למדה השניה אשר במספר המדות, לעזרה השוה, נמצא בדברי הרמב"ן בהשגותיו,[1] הגלחם נגד הרמב"ם בדברים קשים ומרים מאד ובהביאו נגדו בפרט את מאמרי הז"ל הדנים בדבר הנה"ש. הרמב"ן חש אמנם והרגיש מאד כי דברי הרמב"ם מכוונים ככל תקפם ביחוד נגד הנ"ש, ובאיש יוהדכברי מתיצב בפני מתנגדו להגן בכחו הרב על הדברי המסכן בזותה. האם עלה על לב הרמב"ן בפני המלחמה הקשה הזאת, כי הנה"ש המובאות בשני התלמודים, מעודבות זו בזו מכלי אחד סדר, כי הן בעצמן הן הסבה הראשית, ששם הרמב"ם להלכות הנדונות מנ"ש ערך בזה? על השאלה הזאת מוטב לענות: לא.

אך למרות ידיעתנו הפעם כי לדעת הרמב"ם, המתנגדת לדעת רש"י, לא כל המלות השונות בפרשתן מקובלות וכפרט שאין מסורות למשה מפי ה', אין עוד אתנו יודע איך הבין הרמב"ם את מאמרם של הז"ל „אין אדם דן נ"ש מעצמו" הלא בהנחת-הדעת לישר שני „בספר המצות", מצא הרמב"ם מקום-הכשר להשמיע את דעתו ובאורו ולחסיר מפנינו סביתדשוא, אשר היתה באבן מכשלה לכל ההולכים בעקבותיו, ובכל זאת לא עשה זאת — אבן כל איש אשר העמיק חקר בכל ששת הרמב"ם לא יתפלא למראה הזה. חכמים יודעים לא רק לדבר דבר כי אם גם — הקשה הרבה מדבר — להעדר לחשות ולהסתיר דבר; וחכמת רבנו הגדול אשר עמוקה מני ים אינה צריכה ראיה. לכן חשב הרמב"ם גם הפעם, כי אך למותר להוכיח שהמאמר „אין אדם דן גזרה שוה מעצמו" הוא אחד המאמרים הפרטיים אשר אינם מסכימים בפרטיותם עם איזה שטה גדולה בתלמוד. אבל עלינו להודות להרב ר' חנניה קאווי, אחד מאחדוני מליצי הרמב"ם אשר יצאו להגן בעד כבודו, כי נסה בספרו „קנאת סופרים" (תק"א), הכתוב לסתור „השגותיו" של הרמב"ן, להפיץ אור על המאמר הזה האמור, ע"פ רוח הרמב"ם ושטתו.

הרב ר' ח ק א ו י מביא שני מאמרים מן התלמוד, אשר על פיהם אי אפשר בשום אופן לתת צדק לדעת האומרים, כי כל המלות השונות מקובלות הנה מסיני. בתמורה ט"ו אמרו: „במתניתא תנא אלף ושבע מאות קלין וחמורין וגזרות שוות ודקדוקי סופרים נשתכחו בימי אבלו של משה, שנאמר ויתמו ימי בכי אבל משה". ולו גם נסכים לדברי האומרים

---

[1]) הוא מסום שם את ובוחו נגד העקר הזה בדברים האלה: „וזה שהיה בדעתי לכתוב על העקר הזה בתכלית הקצור, וידעתי כי עוד שמועות רבות בגמרא סותרות ענינו, כי הספר הזה להרב ז"ל ענינו ממחקים וכלו מחמדים, מלבד העקר הזה, שהוא עיקר הרים גדולים בתלמוד וכפיל חומות בעזרות בגמרא, והענין ללומדי הגמרא רע ומר, ישתכח הדבר ולא יאמר."

כי מספר הגה״ש הרב שנשתכח בימי אבלו של משה נמנה גם הוא לדברי התורה שעל פה, — השערה בעלמא ולא אמתית, כאשר מרמז גם הרב קאוז [1]) — הלא נודה לכל הפחות בכל לב, כי עתניאל בן קנז לא החזיק כלל בשכלו החד והזך להוד, לו גם העמיק חקר, וכי עלתה זאת בידו רק בעזרת המדות אשר השתמש בהן: ואם כן אין לנגדות השוות אשר גלה הוא משפט קבלה מסיני, אחרי כי אלה לכשעצמן — לא נתקבלו מסיני. הן הרב ר״ה קאוז לא העיר על הבריתא ומאמרו של ר׳ אבוה כי אין להם משפט הסתורי, ונעלם ממנו כי הגוזמא במספר הנשכחים אף היא תעיד שמקום המאמר הזה בספרי האגדה. אך לא לזאת אשים בעת את לבי. אני לכשעצמי איננו מפליג גם לדברי אגדה, בדעתי כי גם בהם יש איזה תוך הסתורי וגם מפיהם נציל מה מקורות הימים, אם גם לא כל פרטיהם נאמנים וקימים. לר״ה קאוז נקל היה להוכיח מהבריתא ומאמרו של ר׳ אבוה, למרות רוח ההגדה המרחף עליו, כי המלות השוות לא הוו גם בעיני התנאים וגם בעיני האמוראים מקובלות מסיני, מפני שלולא זאת לא עלתה במחשבתם להגיד כי נשתכחו במספר רב כזה וכי יש בכח הפלפול לבדו להחזיר דברים מסורים שנשכחו מפינו, גם לב העם לא נטה אחרי הדעה הזאת כי השתמש עתניאל בנגדות שוות מקובלות, — יען העם לא ידע מהן כלל. המאמר השני אשר העיר עליו ר״ה קאוז, הוא בבריתא דסנהדרין צ״ט. : „תניא אידך כי דבר ה׳ בזה האומר אין תורה מן השמים, ואפילו אמר כל התורה כלה מן השמים חוץ מפסוק זה שלא אמרו הקב״ה אלא משה מפי עצמו זה הוא כי דבר ה׳ בזה, אפילו אמר כל התורה כלה מן השמים חוץ מדקדוק זה, מקו״ח זה, מג״ש וז, זה הוא כי דבר ה׳ בזה.״ פה עבר ר״ה קאוז את הגבול באמרו: „ומדחשיב בחדי הדדי קו״ח וג״ש משמע דבמדה אחת הן לענין שתהא התורה נדרשת בהן בשוה, כלומר מעצמן. דאלו ג״ש מסיני מאי קמ״ל שהן בכלל כי דבר ה׳ בזה״ [2]). ראשית נעלם ממנו גם הפעם כי לפני עיני הרמב״ם היתה גירסא אחרת, הינו: „חוץ מדקדוק אחד,

---

[1]) לפי דברי הגמרא בערובין נ״ד: למדו בני ישראל את התורה עם באורה ופרושה המקובל מסיני — ארבע פעמים, ולפי זה נשרשו הדברים בלבם עד שאי אפשר היה לשכחם, ואם נשתכח באמת איזה דבר, היה זה ענין החקורה בלבד ולא דבר המסרת. גם עלינו לדעת כי חפץ ההגדה הזאת לשום לפנינו תמונה שלמה וברורה מאבלם של ישראל אחרי שנלקח רבם וראש כל הנביאים מעל ראשם, ולהורות אותנו כי אין אנו רשאין להתאבל יותר מן הראוי, אם אין ברצון איש לשכוח את הלמודו. — הן כל התלמוד מיוסד על הדעה: כי התורה כלה שנמסרה לנו מפי ה׳ ביד משה, כן הכתובה וכן שעל פה, ישנה בידינו עד היום ולא נאבדה מהן אף אות אחת.

[2]) עי׳ ספר המצות שם צד מ״ט.

מק"ו ומג"ש הם הוא וכו' [1]). הרמב"ם מפרש את הדברים השנים האלה מן הברייתא, בהלכות תשובה פ"ג ה"ו הל' ח': „וכן הכופר בפרישה והוא התירה שעל פה [2]). קורח פרטי אי ג"ש פרטית אינם לפי דעת הרמב"ם תורה מן השמים, באשר יאמר מדבריו אשר הבאתי. אבל ענין הנח"ש וענין הקו"ח הוו גם לו הלכה למשה מסיני. ומלבד כבית הרמב"ם. מי מכל המשים אדרי דעתי של רש"י יבחר, כי כל אלה אשר השיבו על ג"ש [3]) ולא קבלוה לא הודו בה כי מקובלת מסיני, ובכל זאת מי יהין לשים בהכמים האלה תהלה ולתתם ל„כופרים"? [4]).

ר"ח קאוזו הסתפק להוכיח רק ע"י מאמרים אחדים בתלמוד, כי אי אפשר ללכת בעקבות רש"י, הלא כל הפצוי היה אך לבאר את דברי הרמב"ם על אדות מאמר הגל זה. הוא אמנם שנה להאמין כי ג"ש נהוגה אך ממלה מיותרת, ולכן — זו דעתי — לא היתה הירושת בידי חכם פרטי לדון מעצמו לחזק אחת מסברותיו בג"ש, ין לא היתה בכלתו לדעת כי המלה ההיא אשר לקח הוא לדרישה, היא באמת מיותרת. אך המלות הזן עמדו ברשות החכמים להשתמש בהן לתכלית זאת, אחרי אשר נתקימו על פי הסנהדרין הגדולה ברוב מנין שבאמת מיותרות, כי רק לה נתגלו כל ידי התורה ותדע במה לבחור ומה לדחק, ובכן מצא הוא את ראשית קבלת הנח"ש לא בהר סיני כי אם בלשכת הגזית, ולמאמרים „אין אדם דן ג"ש מעצמו", יש עוד להוסיף: „אלא מפי ב"ד הגדול". את הסבריא הזאת מצא ר"ח קאוזו בדברי הרמב"ם בהקדמתו ל„יד החזקה". להמאמר הזה יום ערך מכמה פנים, ואלה דבריו: „רבנו הקדוש

---

[1]) עי' דקדוקי סופרים, שם.

[2]) גם מכסף משנה (שם) נעלם כי לעיני הרמב"ם היתה גירסא אחרת, וגירסא זו היתה גם לעיני רש"י כאשר אנו רואים לא רק בד"ס כ"א גם במהדורות שלנו היום.

[3]) בפרט אין להבין מה ענין קו"ח להמושג „שלא מן השמים", הלא אך שני הדרכים לפנינו. אם אין עליו פירכא אינו צריך עוד ראיה, ואם יש עליו תשובה הלא בטל מעצמו.

[4]) תחת להעיר על הגמרא (סנהדרין שם) היה לו להביא ראיה לדבריו מספרי פ' האזינו פסקא שי"ג: „ובוגנהו בעשרת הדברות מלמד שהיה הדבור יוצא מפי הקב"ה והיו ישראל מפתכלים בו ויודעים כמה מדרשים יש בו וכמה הלכות וכמה קלים וחמורים יש בו וכמה גזרות שוות יש בו." ולמה הרבו לחקור בג"ש אם כלן נמסרו להם, או להפך למה נמסרו להם הגה"ש הפרטיות אם היתה בידם להכירן מעצמם? — במכילתא יתרו פ' ט' העירו למקרא זה: „וסובבנהו, ובוגנהו שבעים שהיו שומעים הדבור מפרשין אותו". גם בספרי האזינו פסקא שי"ז יושם ערך אחד לקו"ח ולג"ש כלבדות שוות בכל פרטיהן. „חמאת בקר וחלב צאן עם חלב כרים, ואלים בני בשן ועתודים, אלו קלין וחמורין וג"ש ותשובות". מלת „ותשובות" מיותרת — כפי הנראה — לג"ש ולקו"ח, ואם כן אין הגה"ש הפרטיות מסיני, כי לולא זאת אין עליהן תשובה.

הבי המשנה ומיטת משה רבנו ועד רבני הקדוש לא תכיר, שמלמדין אותו בכתים בתורה שבעל פה, אלא בכל דור ודור ראש בי"ד או נביא שהיה באותו הדור כותב לעצמו להכין השמועות ששמע מרבותיו והוא מלמד על פה בכתים, וכן כל אי"א כותב לעצמו כפי כחו מבאור התורה מהלכותיה כמו ששמע ומדברים שנתחדשו בכל דור ודור בדורים שלא למדום מפי השמועה אלא במדה משלש עשרה מדות וחסכימו עליהן בי"ד הגדול." אמנם, אחרי אשר רבו המחלוקות וכבוד הסנהדרין הגדולה ירד מאד, בחר לו כל אחד דרך לעצמו. רק הגה"ש לבדה יצאה מן הכלל הזה — לפי דעת ר"ח קאוזי, — כי כלם נמנו ועמדו וקבלו עליהם להשתמש רק במלות שוות האלה אשר נודע מהן מכלי כל ספק כי מקורן בהסכמת הסנהדרין הגדולה [1]. לכן הוכיח הלל את בני בתירה על פניהם, כי המלה השוה „במועדו" נעלמה מהם, יען לא הרבו לשמוע תורה מפי שמעיה ואבטליון, ראשי הסנהדרין, באשר היא הובת החכמים הדנים בשם הקבלות המסורות בידיהם. ר"ח קאוזי נסה להוכיח עוד ע"י מאמרים אחדים בתלמוד, ובהם י"ג, בכורות נ"ח (בהולין קל"ו?), כי מלת „גמיר" נוהגת בלמודי הסנהדרין, ולמען החזיק מנפשו לזות שפתים כי שם בפי הרמב"ם דברים אשר אך מיוחד הוא יצאו, מעיר לעיין בהקדמה לפיוש המשניות, שהרמב"ם אומר שם בפירוש, כי שני החלכות המקובלות בקשו וימצאו גם להנה יאיה או סמך בספרי התורה: הלכה אחת עתיקה מאד היא: „בת איש כהן שוגתה שהיא אשת איש", וכבל זאת בקשו לה טעם גם „מחכמת התורה". והלא טעם החלכה ההיא בסנהדרין נ"א: או בספרא אמור (א, ט"ז): המלה השוה „אביה" — וכבן לא שם הרמב"ם לנ"ש זו ערך קבלה מסיני. אך להגם עמל ר"ח קאוזי לבקש לו ראיה מאיזה מאמר, הלא ידע את תשובת הרמב"ם (קמ"א), אם לא ממקום אחר הלא למצער מ„השוות" הרמב"ן, ושם הלא הגיד בדברים שאינם צריכים כל באור כי המלה השוה „קיחה" אינה ראיה „שהכסף קונה מדאוריתא": או למשל מאמרו בחל' שופר פ"א הל' א, בדבר שופר בר"ה: „ומפי השמועה למדו מה תרועת יובל בשופר אף תרועת ר"ה בשופר": והלכה ההיא הן נפסקה על פי נ"ש: לא ברוב עמל נוכל להוכיח ב„יד החזקה" כי לפי הרמב"ם אין להגה"ש משפט קבלה מסיני. הדבר הזה — להאמין כי הרמב"ם שם את כל המלות השוות עד אחת מקובלות, לא יעלה על לב איש. הן אין ספק כי ביתי הסנהדרין הגדולה. עת היתה היא בית־הדין הגדול מכל אחיו במעמד ובכבוד, היו המדות האמצעים אשר על פיהם נקבעו החלכות בלשכת הגזית:

---

[1]) ומה פרוש המאמר „אדם הן ג"ש לקום תלמודו" ? —

אבל לא נפונה אף במעט כי אהדי אשר בטלה השפעת הסנהדרין הגדולה יצאה הגה"ש, כמו כל המדות, מלשכת הגזית לרשות החכמים. לולא זאת הן יפלא למה זה השיבו בני בתירה על המלה השוה שדן הלל בשם הסנהדרין הגדולה — כלאהד יד מבלי לעין בה.

אך אם גם הות דעתו של ר"ח קאזיז צריכה לפעמים תקון, אם גם לא הספיק לבאר לנו את המושג של „מופנה" ופרושו נפלא מאתנו כאז כן עתה, הלא בזאת הגדיל לעשות, כי גלה את דעת הרמב"ם על אדות הגה"ש ויפיין עליה אור רב, וכל עין רואה בעת כי דעות הרמב"ם ורש"י מתנגדות מן הקצה אל הקצה. לפי הרמב"ם אין במאמר חז"ל: „אין אדם דן ג"ש מעצמו", אף רמז קל על קבלה מסינ, לא מנה ולא מקצתה. ובכל זאת לא הדלה דעת רש"י להיות כלפנים השלטת בכל ספרות האחרונים: בכל תחומם הרחב אי הצי לא נשמע דבר על אדות „הרמב"ם החמור" הזה. ין כלם עבדו על הדעה המתנגדת לקבלתם דור דור בשתיקה ותשבח מלב. הרב בליוזארנא ז' מלאכי כהן, המדע לשם בספרו „יד מלאכי" (תקכ"ז), ידע אמנם את ספרו של ר"ח קאזיז אשר נדפס ג"כ בליוזארנא לפני עשרים ושבע שנה (תק"א), ובכל זאת לא דבר על אדותיו במאמרו הראשי על דבר הגה"ש כי אם ס' שמ"ט (ע' שם) *), הן ולאו ירפיא בידיה, אולם, אל נא נתפלא כי הרב מלאכי והרי"צ יאלליש בעל „מלא הרועים" לא הסכימו בפרוש לשטתו, הם נשמרו לבלתי העיר עליהם חמת מתנגדיהם, לא כן הוא אם אחד מחכמי אשכנז, כמו דוקטור הירשפילד בספרו: „באורי המקראות ע"פ ההלכה" (1840), הולך גם הוא בדרך בעלי תורת המדות מימי הבינים, לפרש על פיהם את הגה"ש. הצדקה לנו לדרוש ממנו כי בגשתו לבאר את ספר התורה ברוח חכמי התלמוד, ישאל גם פי הרמב"ם מה משפטו. אך הוא, תחת לחקור ולדרוש עצה בדרך אשר אמרנו, מביא את דברי רש"י: „אין אדם דן ג"ש אא"כ קבלה מרבו וכו'" בשם התלמוד (שם צד 457). הן הוא שם גם איזה גבול לדעה הזאת, באמרו: כי על פי רוב היתה קבלה, ובכן ישנם גם פרקים היוצאים מן הכלל הזה. אבל יען הכלל מתקים ע"י הפרטים היוצאים, אך למותר לפרשו. ומה שונים דברי החכם הזה בעצמו אשר כתב בספר־החדשי של פראנקל־גרייז חלק כ"ה (צד 374 — 368), שם אומר כי הגה"ש היא מין הנחה, המיבן רק ע"פ הסנגון בתורת ה', ובה נדרשת המלה לא עוד במובנה ומשמעה הפשוט. — הדברים האלה מעידים כי החכם הירשפילד שונה —

*) אולה ולא אבוש שנעלם לפי שעה מעיני מה שכתב על ר"ח קאזיז בסי' קמ"ד, ומ"מ אמת הוא שלא הסכים בפרוש לשטתו. ה מ ח ב ר.

כפי הנראה — באהבתו למלת הגהה, ולכן מוסיף לכתוב: „ודברי־ההגהה הזה נסמך על כרחו על הקבלה, וכיון שכן, הלא נקל היה לראות כי אין אף למסרו בלתי אם על פי הקבלה, בפרט לשים בזה גבול וסיג לרצון כל איש פרטי, לבל יפרוש ובל ידרוש את הכתובים בתורה ככל העולה על רוחו.“ — מין ההגהות האלה יקרא בשם ג״ש ומטעם זה (?) אמרו עליו שהוא הלכה למשה מסיני.“ — הנני נאלץ לשפוט על דעת החכם הזה, כי מוטעת ומשובשת מ־אשיתה עד סופה, אם גם צר לי הדבר הזה, בהתנגדי במשפטי גם למורי החכם הדגול ר׳ צבי גרייז ז״ל. לפי החכם גרייז השכיל דוקטור הירשפילד לשפוט בדבר תולדות הגה״ש אם גם מתנגד הוא לו בהות דעתו זו [1]), אבל מי יגלה העפר מעיני מורנו זה הגדול וראה את צדקת תלמידו, הלא אז הודה לי גם הוא.

מלבד ר״ח קאוז הרחיב עוד חכם רק אחד ברוחו להודות כי מאמרים רבים בתלמוד סותרים את דעת רש״י בדבר הגה״ש, ולכן בקש אף הוא לפרש את מאמר הז״ל „אין אדם דן ג״ש מעצמו“ באופן אחר. החכם הזה הוא ה׳ ר ב מ ר ד כ י פ ל ו נ ג י א ן, וספרו „תלפיות“ — אך מעט הכמות אולם רב האיכות — יצא בשנת תר״י לאור. את שם החכם הזה הזכרתי כבר פעמים אחדות, עת העברתי לפני עיני הקוראים את הבריתות המתנגדות לדעת האומרים כי כל המלות השוות מקובלות מסיני, על פי סדרן למחלקותיהן: ומאד ישמח לבי בברכי את שמו בפני קהל רב, באמרי הפעם — כי בספרו זה הקטן הנדיל לעשות, בפרט בארצות רוסיה וגאליציה ובפרט בידעי כי מחברתו של הרה״ח קאוז לא היתה לפני עיניו. בכל הספרות אשר לתורת המדות נמצאים רק שני ספרי החכמים האלה במשפט בקרת הדה. ואני — מברך את זכרם על אחת שבע כי לוקחים הם אתי חלק בחלק באחריות משפטי ואינני הראשון אף לא בודד בדעתי: כי עלינו לפרש את המאמר „אין אדם דן ג״ש מעצמו“ לא על פי רש״י, במחלת כבודו הנעלה. בכתבי את הדברים האלה עולים על לבי דברי הקהלת „טובים השנים מן האחד אשר יש להם שכר טוב בעמלם, ... ואם יתקפו האחד השנים יעמדו נגדו.“ אך אם גם רבה שמחתי לראות כי בָּנַתי באחת לדעת חכם שקדמני, חלילה לי ללכת אחריו בעינים סגורות מבלי לבחון את דבריו. החכם פלונגיאן נכר אמנם ביוה משפטו כי הוא אחד מתלמידי הגאון מווילנא, הולכי על דרך הבקרת

---

[1]) מובן כי גם החכם גרייז מודה — בהסכימו לדעת ה׳ הירשפילד — כי המושג מופנה רב ערך הוא בענין הגה״ש, ולפי דעתי נוספו אח״כ רק הכללים: „מופנה משני צדדים“ „ואין אדם דן וכו׳“ להגביל את משפט ההקש ע״פ מדה זו. עי׳ שם צד שע״ד.

שבלל לחם הוא, אבל דעת קדות הימים, הבנת ההתפתחות והחשתלשלות נכחדה מעינו. בהלה, אשר שם בו בבר אדמו״ר מ׳ זבריה בראנקל זצ״ל בנחת דברו [1]). כל דרכי התלמוד הבבלי הוו גלויים לפני עיני הרב הג״מ פלונגיאן ונהירין לו כל מכתירין, וישתדל בכל ג״ש וג״ש למצא לה טעם לפי תבנה ועיונה ולפרישה ביחס החנוין, אולם בכל עמלי הרב לא שם את לבו לומן חבורן ותיצאות הומן ההוא, הנדות השונות של האמוראים האחדונים ושל התנאים הראשונים עומדות לפניו על מדרגה אחת, הוא עמל לפרש את הגמ״ש הפרטיות ולא את הנדה השוה בכללה. לא עלתה אף במחשבתו לבקש את מקור השוני ע״פ תורת המדות, כי לפי דעתו היתה אולי החקירה בהתפתחות הגמ״ש ענין הסתורי, למוד בדברי הומים ולא דרישה בתלמוד, למוד ההלכה. לו היה התלמוד הבבלי עולם לעצמו, ולפי הנראה חשב כי אך למותר לדמות ענין לענין בשני התלמודים ואחריהם בתוספתא, במכילתא, בספרא ובספרי. הר״מ פלונגיאן השכיל אמנם לבקר אבל לא הצליח בהחלטותיו אשר יצאו לו מזה.

הוא העמוק לחקור מ״ח קאזיז. בעמלו להוכיח מתוך מאמרי הגמרא בעצמם, כי אי אפשר לדבר מג״ש המקובלת מסיני. אולם אם היטיב גם לפרש את מאמרם: „אין אדם דן ג״ש וכו״, אם דעתו היא הנכונה ופרושו אם אמתי, שאלה היא בפני עצמה. — סברת ר״מ פלונגיאן, כי המאמר הזה יצא ראשונה מפי הלל הזקן [2]), ורק מפני ששפת עבר הללה בימיו מהות היה בפי העם, מטעם זה אסר הלל להשתמש במלות שונות אחדות מלבד באלה אשר נסכם ונגמר עליהן, לא על הר הוכב כי אם בימים אשר „היתה השפה הזאת שפה חיה״. אל נא נתוכח הפעם אם יש לנו המשפט לשים את הטעם הזה בפי הלל הבבלי, אל נא נשאל אם אפשר כי הלל אשר גלה את פני שבע המדות הלוט הלוט, שם גם סוג סביב לגמ״ש לבלתי השתמש בה ביצון איש

---

[1]) עי׳ דרכי המשנה צד כ׳ הערה ו׳.

[2]) שם דף כ״ו כותב: „והנה הראשון אשר אמר אין אדם דן ג״ש מעצמו הוא הלל, אשר בימיו שפת עברית כבר מתה ואף ערבו אותה בצרותיה עם אשדודית וארמית אשר השחיתו עוד יפיה ותכונתה. ולכן פחדו פחד פן ילמדו הגמ״ש ולא ידעו במה יכשלו, ישגו ולא ידעו שגיונם, ואף אם יראו לעינים כי מופנה הוא, אולי כן תכונת הלשון הזה. לכן גדרו גדר כי אין ללמד ג״ש מעצמו בלי קבלה מרבו. אבל רבו זה לא בעינן כי גם הוא יקבל מרבו ורבו מרבו עד משה רבנו בסיני, רק עד רבו אשר בימיו היתה השפה הזאת שפה חיה, כמו אנשי הכנסת הגדולה וכימי עזרא הסופר היקרים והנכבדים בעם אשר דברו שפה צחה וברורה, וכש״כ הנביאים אשר היו לפניהם למדו ג״ש מעצמם.״

ואיש: הנני להודות גם כן כי לדון נ"ש נהוצה דעת השפה בכל סגניה הדקים אשר חש ומרגיש רק האיש שהיא חזה בפיו: אני מודה בחפץ לבב כי לדעת הח' פלוגניאן זאת יש גם צד זכות וראויה היא להשמע. אולם החובה עלי להעיר נ"כ כי אין בה פתרון השאלה אשר אנו מבקשים. רוב המאמרים בתלמוד הנוגעים לענינו הן קשים הם לנו לא מפני שסותרים את הדעה האומרת שהמלות השוות מקובלות מסיני, כי אם יען מתוכם נכר — וזה לנו העקר — שנהגו מחדש בזמן מאוחר, והאם סרה שאלתנו ותפתר לנו בסברית ר"מ פלוגניאן — כי האסור לדון נ"ש מעצמו, לא מפי יהושע בן נון כי אם מפי הלל יצא, — איך ומדוע הן ר' עקיבא נ"ש, דבר אשר ר"מ פלוגניאן חביא מנו ראיה גם לדעתו שאין כל הנה"ש מקובלות? או האם נבין ע"י הסברא שימי המלה השוה ימשכו רק עד עזרא ולא עד המעמד על הר סיני, הנכין איך נתן מקום לנ"ש אחרית אפשריות על יד המקוימות מכבר? אל נא נשלה את נפשותינו. בקביעת הזמן ע"י הדמב"ם לפי ר"ה קאוז או לפי ר"מ פלוגניאן לא נמצא את פתרון המבוקש. רק אז נשים לב לזמן הבור הנה"ש, אם נשתדל גם להוכיח כי היו באיזה זמן חכמים אשר חברו נ"ש, אשר הנו אותן מעצמם: אבל במקום אשר יהובר מאיזה מלה שוה אפשרית המבוטלת ע"י מלה יהועה בתורה, אין מספיקין לנו נ"ש מקובלות בלבד.

אך לא לקביעת פרק הזמן, אשר בו נגזר "שאין אדם דן נ"ש מעצמו", לא לו לבד שם הח' פלוגניאן את לבו, כי אם גם להראות ולהוכיח כי כל הגזרות השוות אשר הובאו בתלמוד בבלי, מרוח הקדמה הגזמית יצאו ולא מחפץ החכמים להצטין בכח פלפולם במלחמתה של תורה. והדבר הזה היה עקר השתדלותו בספרו "תלפיות". בדברים פרטיים אחדים השכיל אמנם מעשהו ביוב טעם ודעת; אבל נקודת־ראותו אשר מנה ישפוט והעקרים אשר הוו לו לציונים על דרכו זה, יהוו לנו ענין לענות בו אף להחלוק עליו. הנני להודות בראשונה כי לא מצאתי כל טעם למה חלק את הגזרות השוות בכלל לשתי מחלקות. לפי דעתו ישנן גזרות שוות מוחלטות שאין עליהן כל תשובה וגזרות שוות אך אפשריות שאינן מופרכות נ"כ אם הן מיותרות, אם "מיפנות". מוחלטות הן הגזרות השוות עת אנחנו נאלצים לעריך שני כתובים זה לעמת זה ע"פ המושג המיוחס לאיזה מלה, ואך אפשריות הנה אם המושג לבשעצמו אינו מחליט מאומה. אבל מה הוא דבר ההחלט היוצא מן המושג אשר יצליח אותנו לדון נ"ש? האם כי אין לנו עוד הרשות להפוך את המושג הזה לכמה פנים? או כי נכתב בתורה לבעמים מאד החקות? למה לא הגיד לנו הדבר הזה ביור בפרוש? — החכם פלוגניאן לא הסתפק בשתי המחלקות האלה בלבד ויוסיף להבדיל בין חמשה מינים של גזרות שוות, להמין הראשון מונה

את הגה"ש היוצאת לנו מצורתן השונה מעט מסגנון התורה בכל המקומות, ולראיה הביא ג"ש ממין זה, אשר לפי דעתי לא עלתה לו יפה. — מנלן שפרוש המלה־השוה „לא תחום" תמיד אך „ממון"? האין זאת החלטה שנגזרה ברצוננו? לא ולא! עונה הה' פלוגניאן על השאלה הזאת. התורה משתמשת בדבור לא תחום" לענינים שונים איש מאחיו: אם מדברת ברוצה אשר לו משפט מות אומרת: „לא תחום עינך עליו", ובהוסיפה, תכף אחרי דבר הרוצה, להגיד גם בדבר פשע אחר מזה „לא תחום" פעם שנית בהשמטת מלת ע"ל תשמיענו כי אינה דורשת הפעם עונש נפש כי אם עונש ממון. ובכן שונה פרוש הדבור הזה עם מלת ע"ל מפרושו אחרי השמטת המלה הזאת. הראשון מדבר בנפש האדם והשני בממונו. יפה אמנם הפרוש הזה לשמע אזן, אך איך נפרש את הכתוב „ועינכם אל תחום על כליכם"? ואם השתמשה התורה פעם במלת על גם בדבר של ממון למה לא תשתמש גם בדיני נפשות בדבור זה בלי מלת על? — על המין השני אין להשיב כלום. בו אחד ר"מ פלוגיאן את הגזרות השוות של שמות הנרדפים והתאר; אולם בשומו מן המלות הסתומות, הכתובות פעמים אין מספר ומפורשות רק פעם אחת בתורה, ג"ש של המין השלישי, עלי להעיר כי אין הבדל בין ג"ש זו ובין „בנין אב" בצורתו הקודמת, או בין „מה מצינו". מן המלות שהכפילה התורה באותו פרק עצמו שם מין רביעי של ג"ש. הן בעל „הליכות עולם" אומר (שם צד כ"ה), כי במקום שאמרו „נאמר למעלה ונאמר למטה" אין לפנינו ג"ש ממש אלא „סתום מן המפורש", אולם מן הגמרא (ב"ק, ו:) נקח כי לא כדבריו כן הוא. אך מלבד זאת הדוגמא הראשונה שהביא אינה מוכחת. הן אמת כי המלה השוה „בלילה הזה" (שמות י"ב) נכתבה שם פעמים, אך אם גם כתוב י"ב מפורש לנו ע"פ כתוב כ"ט, אין לנו הרשות להגיד כי משפט זה גם לכתוב השמיני, היוצא לנו גם מדברי ר' עקיבא. ר"מ פלוגניאן החליט אמנם מדעתו של ר' עקיבא דבר מוזר מאד [1]). — מ„סתום מן המפורש בלי שום הוכחה" יצא לו מין חמשי של גזרות שוות. הן מזכיר בלאחר יד גם את ההקש כי יש לו לפעמים צורת ג"ש, אך בכל זאת מחזיק בשטתו כי ישנן שתי מחלקות וחמשה מינים. הדבר אשר לא הצליח לו כלל, הוא — לבאר ולפרש את המושג „מופנה". תחת באור שם לפנינו הרב בעל „התלפיות" פלפול נמוד המעיל פילא בקיבא דמחטא [2]). מחלוקת ר' אליעזר וחכמים, אם דרושה

---

[1]) הגה"ש הזאת היא אחת המצוינות אשר תהיינה לנו לטופת. להלן אראה כי גם ר' עקיבא חזק את דעתו בג"ש מצוינת כזו.

[2]) עי' שם צד כ"ג.

הגה"ש מופנה מצד אחד או משני צדדים, — מהלוקת זו — כותב ר"מ פלונגיאן — אחת היא לפי ענינה עם מהלוקת ר' יהודה וחכמים, המובאה בכמה מקומות בש"ס, אם אנו נותנים את היתרון ל„אין מלמדין" ומבטלין „מה מצינו" גם בשני כתובים או רק בשלשה כתובים הבאים כאחד. בהשנות אחת ממצות התורה רק פעם אחת בענין עוד שני, אומרים החכמים כי לכך בא הכתוב השני, להשמיענו שאין מלמדים ממנו על שאר הדברים הדומים לו: ודעת ר' יהודה היא, שרק אז אנו שומעים שאין מלמדים, בהאמר המצוה הזאת בשלשה כתובים השונים איש מהברו בענינם, אז אין המצוה הזאת נוהגת אלא בהם בלבד, לא כן בהשנותה רק בשני ענינים אנו מלמדין על כל הדברים הדומים להם. אבל רק אז אנו אומרים שדומים הם ונלמדים זה מזה, אם מסבימים בכל פרטיהם. לא כן אם יש איזה הבדל ביניהם, כי אז בטל גם שווים. אולם אם יש מלה מיותרת, מופנה, יבטל אף ההבדל הזה. ר' אליעזר לא דן ממופנה מצד אחד לבטל ע"י זה את ההבדל אשר בין שני הענינים, כמו ר' יהודה לא למד משני כתובים בלבד לבטל את הבדלם; וכאשר דריש ר' יהודה לתכלית זאת שלשה כתובים הבאים כאחד, דריש ר' אליעזר מופנה משני צדדים, ולעמתם הננו רואים את החכמים של ר' אליעזר מסבימים עם החכמים דר' יהודה, באשר להם בטל ערך המצוה בעד כל שאר הענינים הדומים, אחרי השנותה אך פעם אחת, כן דיה להחכמים דר' אליעזר מופנה מצד אחד לדון מנה גזרה שוה. — והנה תחת להתוכח הרבה עם הר"מ פלונגיאן ולהוסיף להתפלפל, אשיב לשאול שנית, מי הם החכמים דר' ישמעאל? כי גם מהר' פלונגיאן נעלם, שר' אליעזר איננו דורש „מופנה משני צדדים" בשום מקום [1]).

היוצא לנו מחקירתנו זאת הוא, כי בכל ספרי החכמים לא מצאנו את אשר בקשנו. יודעים אנחנו שעל פי רש"י דורש המאמר „אין אדם דן נ"ש מעצמו" שכל המלות השוות תהיינה מקובלות מסיני: ע"פ הרמב"ם — לפי פרושו של הר"ח קאוזי — דורש המאמר הזה שכל המלות השוות תהיינה מסורות ומקוימות מאת הסנהדרין הגדולה; ועל פי הר' פלונגיאן מקורן בזמן ששפת עבר היתה עוד חיה בפי העם. אבל על סתירות התלמוד עצמו המוכיחות נגד התנאי הזה בשלש צורותיו אלה, ועל השאלה: מי הם החכמים

---

[1]) למען השלים את מספר החכמים אשר נגעו בשאלה זו, אעיר עוד על הרב ר' יעקב הלוי בעל „בקרת התלמוד". מספרו צר תמ"א יוצא כי עקר הגה"ש הוא השוויו ולו היתרון על המלה השוה עצמה, אף הבטיח שם להביא עוד חמר רב וחקורה ארוכה בהמשך ספרו. אך כנודע גורל אחד לבקרת התלמוד של ר"י הלוי ול„ערך המלים" של הרב שי"ר, כי גם שניהם נפסקו אחרי גמר האות הראשונה, אות א'.

דר ישטעאל, תמוכות בכל בעיות התנאים נגד הכלל של „מיפנה משני צדדים“ לא השיב איש. לכן הרוכה עלינו לבקש פתרון חדש, ואחרי אני נותן בזה.

II.

הנח"ש בשלש תקופותיה הראשונות.

בחפון איש לחשוף מקור נחל שוטף המסתתר בעין יאום, אם גם מימי נחלים שונים שיעפים מעבריו אל תוכו, אך דרך אחת לפניו, דרך אשר בה ייעץ בטח אל מעיין הפצון, — ללכת בעקבות השטף לאחור. ואם גם רבים המכשולים אשר לפניו, אם גם ימאנו מימי הנחל ולבבי אחדות דרכם בין כלעי מעיר, נבכי תהום רבה וכמורד חרים, לא ייעף ולא ייָאש מחקור, כל עוד הנחל לעיניו ועקבותיו לא ייֵעלמו מעיניו, כי יצליח אחרי רב עמל או מעט למצא את מקורו, לגלות את מעיני המתפרין שם מתחכא סתרי בכח התוצה. לא כן אם יאבדו עקבותיו בתחתית מעבה האדמה ומימי משני עבריו ייֵעלמו פעם אחת. היש גם או תקוה להשוף את מקורו? אמנם בתנאי זק אחד. אם ניכה האיש הזה ע"י חקירתו העמוקה והמראות אשר יראתה עיני החפשת והחדרת אל עמקי סתרים, כי שטף הנחל התכסה בחיק הארץ לעת התמוטטה מפרץ להבות אשה, או אולי יצליח בחפרו לבוא עד תכליתו ולגלות מעין מימיו הסתומים. זה גורל רוב החוקרים על שדמות המדעים להשתמש בחקירותיהם באמצעים הניקבים עד התהום, כי ביום המדעים המיאה הזה לפני עיניו, שעקבות ראשיתם נמוגו ולא נודעו, בין הנחלים הרבים והעצומים השוטפים אל ים התלמוד, בפרי הנדר הנחל אשר ממקורו נובעת הגזרה השנה, לפי עדותם של הכמים בכורי ימים, אשר יש לסמוך על מיצא פיהם, הקרה הנח"ש ממימי דר בינו. אולם אם נלך בעקבות השטף לאחור נאלץ לעמוד נכונים שם עוד נביא אל המטרה אשר אליה דרשנו. הימים הגלוים עוד לפנינו הם ימי הלל הזקן, ולפניו אין מאתנו ידע עד מה. הן היו גם הכמים אחדים אשר בחשו בכל שטת הקדמות ויבקשו את המקור שם במקום פרץ לעיניהם, אבל בעלי הדעה היוא לא ידעו אף לא הכירו את עמקי החקירה. הואת כי רחבו גם עמקי הדבה מאשר השבו המה. המאמר „אין אדם דן דבר מעצמו“ הושם בפי הלל, וכל עמל למדיש אחרי כל השוויים עד ראשית מקורם, עד מעמד הר סיני, אך לשוא מטעמים רבים ושונים. אולם מה יאמרו הקוראים בשמעם מפי, ואם אוכיח גם לעיניהם, כי המאמר הזה נאמר ימים רבים אחרי הלל הזקן?

כי היה למאמר הזה בכלל פרוש אחד ותכלית אחרת והדרישה כי כל נ״ש תהי מקובלת מסיני, יצאה אך בשגגה? באופן זה תובילנו אולי הקריתנו אל המטרה אשר אליה נדרוש. אנכי הנה נסיתי לחקוד זאת וה׳ הפצי הצליח, כאשר אראה בהמשך דברי, להוכיח כי הגזרה השוה בבירה היא מימי הלל ימים רבים מאד, וכי הגזרות השוות הראשונות נדונו ממלה אחת שנכתבה רק פעמים בכל התורה, (δὶς λεγόμενον) ובכן — כי התפתחה הגה״ש כבר לפני הלל. למען הבין ולמען דעת כי הגה״ש היתה בימים הראשונים ובצורתה הראשונה אך דבר משפט הגיוני, ובכן באחת המדות, ויען משתמשת במלה אחרי השׁנותה רק פעמים בתורה, [1] יש גם לה משפט קבלה מסיני, נחוץ להשיג ולהבין היטב עצמות המלה הזאת בהשנותה פעמים אשר קראתי בשם (δὶς λεγόμενον).

כאשר יאלצו לפעמים לא רחוקות הוקרי הלשונות, בהמצא לפניהם מלה בודדת שנכתבה רק פעם אחת ואין עוד דוגמתה בכל אוצר המלים, לבקש את פתרונה מפי השפות אחיותיה הקרובות אליה, כן נוכל למצא פתרון נכון לאחת המלים הכתובה רק פעמים בספר גדול רב הכמות ורב האיכות, אם נעיר את שתי המלים האלה אשה מול רעותה למען תפתור הגליה לנו את אחותה הסתומה. בהשנות בתורה מלה רק פעמים נמצא בה את צורת הגה״ש הראשונה, ומשפטה כי ע״י המלים הדומות בשני מקומות תהיה לנושא אחד החקים והמצות לישני הכתובים יחד. המלה המוכפלת היא דבר משפט הגיוני במלא מובן המלה הזאת, כי לפי משפטה יש ביכלתה למצא את המושג המשותף לשתי המלים בכל עמק מובנו, ען רק בעזרת כל המושגים המשותפים להמושג הראשי יוכל כתוב אחד להשלים את השני: וכן תהיה המלה היחידה, בעלת מושג אחד, לנושאת מחשבות רבות ההבדל אשר בין הגה״ש ובנין האב בצורתם הקודמת, הוא ההבדל אשר בין מלה בהשנותה רק פעמים ובהשנותה פעמים רבות, (δὶς καὶ πολλάκις). המלה המוכפלת או הדבור הכפול פעמים רבות, מפרישים במקומם במלא מובנם ומכוארים לנו היטב וזה הוא מובנם בכל מקום שנכפלו, המלה או הדבור, בתורה [2]. אבל בנ״ש תעודת הכתוב שנאמרה

---

[1] כי למלים שנכפלו בנביאים או בכתובים, אין המשפט להערך לעמת הכתובים שנכתבו בספר התורה לאיזה דבר הלכה, וכלל גדול הוא לחכמי התלמוד שאין חולקין עליו: „דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן". (עי׳ חגיגה י׳: ב״ק ב׳: וגדה כ״ג).

[2] עי׳ ספרי דברים פ׳ כ״ז: „את גדלך זה בנין אב לכל גדלך שבתורה". ובכפרא הזרוע פ׳ ג׳ פ׳ א׳. אחרי מות פרשה ד׳, ב׳. יומא ג׳: פסחים נ״ט. ב״ק ע״ז: מנחות ל״ה. חולין ע״ה: והנני להעיר פה תכף, כי אחרי כן, עת עברה הגה״ש את הגבול אשר גבלו לה הראשונים, נתחלפה בבנין האב, והספרא קדושים מעיד שלפעמים

בו המלה השוה, ללמד על הכתוב השני מבלי היות למד ממנו: אך אחרי זאת לא רב ישנו בני הדבר הזה, שני הכתובים משפיעים איש על אחיו ושניהם באים ללמוד וללמד, וע"י זה יראה ההבדל אשר בין ג"ש וב"א בכל פרטיו הראשיים. בג"ש אך אחת היא לנו אם נכתבה המלה הזאת בתורה פעמים רבות בבנינים שונים, העקר כי צורת המלה הואת עצמה תבקל ולא יותר מפעמים. ע"י צורתה השוה בחשנות המלה, תהיה ל"נושא" משך המחשבות אשר נעוריו בנו כלן על פיה. רק באופן אחד נתן ערך זה גם למלה הכפולה בשני בנינים שונים, אם הבנינים ההם הנו גם היחידים אשר נכתבו בכלל משרש זה בכל ספר התורה, למלה השוה נוסף אחרי ימים רבי שלם, שחבר משתים או משלש מלים הדומות בחשנותן, ויהי מושג אינציד בפני עצמו ושלם בפני מלה שוה יחודה, ובו השתמשו הבמינו ז"ל בפני במלה החיא בחשנותה אך פעמים, כל עוד לא עבדה הנה"ש את גבולה זה, לא המרי כל יודעיה את פיה ויכירו את ערכה הרב, כי שפכה על כלם את רוח הגיונה ותכוניה עֻשָּׁרָה. אך במשך הימים היה צר לה המקום תוך תחומי גבולה אשר הושם סביב לה, ותסירהו מפניה. אם רב ואם מעט מספר המלות השוות רק בשני כתובים לבד, שוני החלכות הדגישו בכל אופן את המחסור הרב, כי אולת ידם לדמות ולהשוות דנים ומשפטים המבצבצים מאליהם מתוך המלים או הדברים השוים, דוקא יען נבפלו המלים החן פעמים רבות ונראות ע"י זה כקריבות אשה לאחותה, והמה — אינם ישאים מפני שנכתבו המלים יותר מפעמים, ויהי באשר לא הספיקו החכמים להצדיק את מחסורם זה במשפט הגיונו, ויחכרו את כלל הנה"ש: ללמוד גם משתי מצות תחת רק משני כתובים, עד אמרו כי תכונת הנה"ש היא בהכתב מלה אחת פעם אחת בכל אחד משני ענינים שונים, ובכן — בחשנותה פעמים, ומאז הוסיפו להחסכים כי לא המלה לבדה בחשנותה פעמים עקר הנה"ש כי אם בהשנותה בשני ענינים הבאים פעמים, ומספרה היא — אינני מעלה ואינני מוריד, העקר שמספר הענינים או המצות יהיה כפול, ותתרחב המלה הכפולה למלה בחשנותה בשני ענינים שונ

הלכה, לא יהוקה הרבה ולבלתי שום עוד לב למלה שוה, בהעדך מלה בפולה בשני ענינים שונים, אם המלה השוה ההיא הובאה בתורה בפרקי המעשים המסופרים. אבל ע"י הגה"ש משני ענינים התרחבו גם גבולות הגה"ש במלה בפולה, אם נדונה ממאמר מחובר ממלים אחדות, כי או לא הקפידו עוד על סדר המלים, אם נאמרו בסדרן בשני הכתובים, כי אם על חלקי המאמר, על מספר המלים בכלל. ולכן אין לנו להתפלא אם נמצאו חכמים שלא האמינו לשני האותות האלה וחלקו דעותיהם ויצאו ליריב איש נגד אחיו. אולם טרם עוד אנסה להציג את כת החולקים לפני עיני הקוראים הנני להוכיח בכל החמר הרב האצור בספרות התלמוד, כי הגה"ש התפתחה באמת לפי הציונים המעטים אשר שמתי פה לפניכם. והיו הגזרות השוות אשר אביא בזה:

א) מלים־כפולות, גמורות;
ב) מלים בהשנותן בשני ענינים, גמורות;
ג) וג"ש בשתי צורותיהן אלה, שאינן גמורות,

מתוך המכילתא, ספרא, תוספתא והבריתות אשר בשני התלמודים.

א. ג"ש גמורות בהשנות המלה פעמים.

א) בהמכילתא.

1. המלים „בלילה הזה" בתורת רק פעמים בתורה,[1] שמות י"ב, ח' וי"ב, כי פירוש המלים האלה בפעם השניה הוא „חצות הלילה", מעיד פסוק כ"ט באופן שאין לפקפק בו, ובכן מובן מאליו לפי דברי המכילתא בא פ' ו', כי זה פירוש המלים גם בכתוב ח'. הבריתא הזאת הובאה גם בברכות ט', פסחים ק"כ, מגלה כ"א, ובחים נ"ז, ובירושלמי ברכות פ"א הל' ג'. לפי דברי הבריתא ההיא בגמרא, עלינו להשלים את הגה"ש במכילתא (ובירושלמי) באשר עשיתי זאת אני, ולקרא תחת „לילה" — „בלילה הזה" ולעמת זאת עלינו לתקן גם את הבריתא לפי המכילתא והירושלמי, כי לא ר' אלעזר בן עזריה כי אם ר' אליעזר מסר את הגה"ש העתיקה הזאת. שם ר' אלעזר בן עזריה לא ימצא בשום מקום אשר יהובר בו מג"ש, בעוד שר' אליעזר משתמש במלים־כפולות ברב רצון. אבל, ישאלוני רבים, אם המלה הכפולה הזאת היא גמורה, איך השיב עליה ר' עקיבא בבריתא שבבבלי באמרו: „והלא כבר נאמר בחפזון עד שעת הפזון." הטעם — אענה או אף אני — הוא שהיתה לר' עקיבא

[1] פה נוכל להגיד ג"כ: בכל כתבי הקדש, אף יען אחת היא להגה"ש אם נכתבו גם בנ"ך אם לא, אינני מעיר עליהם כלל.

מלה כפולה אחת ושובה לפי דעתו [1]) מרעותה, [2]) יען גם המלה „בחפזון" [3]) כתובה רק פעמים בתורה, שמות י״ב, י״א, ודברים ט״ז, נ׳.

2) המלה־הכפולה „נכונים", [4]) שמות י״ט, י״א א׳, תרגמו לפי המכילתא, יתרו פ׳ בחדש נ׳, כי משה רבנו לא מדעתיה נפשיה צוה לעם „אל תגשו אל אשה", „אלא שאמר המקום למשה שיפרישו מן האשה". הטעם השני המביא שם „מקומי הוא מכריע." מזמן מאוחר הוא, [5]) ואחת היא אם נקרא לפי המכילתא והפסיקתא זוטא ר ב י א ו מ ר או לפי הילקוט ד ב ר א ח ר.

3) הדבור „והמת יהיה לו", שמות כ״א, ל״ד ל״ו הוא הדבור הכפול הראשון אשר על פיו משלימים זה את זה המשפטים היוצאים ממנו ואשר נעירכו אלה לעמת אלה. (מכילתא, משפטים סוף פ׳ י״א.) בעל הבור יוכל לשלם כמו בעל שור נגח ב ב ה מ ה את דמי הנזק, ובעל השור כמו בעל הבור כ ס ף ישיב לבעליו. [6])

4) הכתוב „אם לא שלח ידו במלאכת רעהו" או הדבור „שלח ידו ב...." [7]) מובא רק פעמים, שמות כ״ב, ז׳, י׳. ע״י הדבור הכפול הזה למדים שני הכתובים האלה, לפי דברי המכילתא משפטים פ׳ ט״ז, ט״ז, זה

---

[1]) בעצם הכליתם אין בין מלה־כפולה ודבור־כפול כלום, אבל בכל אופן קודמת המלה הכפילה בזמן ולה משפט הבכורה.

[2]) בסגנון התשובה שהשיב ר׳ עקיבא, מבורים אנו תכף כי הגזרות השוות גם שהיתן עתיקות מאד. והנני להעיר פה מבלי הביא כל דוגמא, אך למען הגד את האמת כמו שהיא, כי מספר הגזרות השוות המסותרות אינן מצער.

[3]) הדבר הזה ראוי היה אמנם כי נשים אליו לב, כי בעוד שהיתה לפני אמוראי ארץ ישראל המשנה שהעידה על המלה־הכפולה „בחפזון", מיוסדת משנתנו על הגה״ש „בלילה הזה".

[4]) אין לנו לערוך את המלים „היו נכונים" לעמת „והיו נכונים", כאשר עשתה המכילתא, מפני שבאופן זה בטלה המלה־הכפילה. הגה״ש מיוסדת רק על מלת „נכונים" בלבד, כי לולא זאת הלא משפט אחד לג״ש של „לשלשת ימים" ו„ליום השלישי" ולג״ש של „היו והיו", ומה יתרון השנינה על הראשונה? —

[5]) למאמר הזה אך משפט אגדה ובכל זאת רב מאד ערכו, בסתרו את הדעה כי משה רבנו צוה אז את העם דבר מלבו ורוחו וה׳ לא צוה. עי׳ מכילתא בא פ׳ י״ב ומאיר עין (שם) הערה ט״ו.

[6]) הגה״ש תובא פ׳ י״ב שנית לכתוב ל״ו וסגנונה הנכון צ״ל: „מה כאן בהמה אף להלן בהמה ומה להלן כסף אף כאן כסף". יען היא מלמד ולמד זכות אחת לה גם בשני המקומות.

[7]) הדבור „שלח יד אל..." אומר גם הוא: נגע לרע, כאשר מעידים הכתובים בראשית כ״ב, י״ב ואיוב א׳, י״ב. השאלה היא רק אם זה הוא תמיד פרוש המלים האלה גם במלת א ל (ראה שמות כ״ד, י״א).

על זה ונלמדים זה מזה, יען גם משומר הנם דרישה התורה בכתוב ז' שבועה ותכלית השבועה בפני בה"ד (בכתוב י') לסתור את הטענה של שליחת יד וכל דבר פשע, „ונקרב בעל הבית לשבועה, אתה אומר לשבועה, או אינו אלא לשבועה ושלא לשבועה, הרי אתה דן נאמר כאן שליחות יד ונאמר להלן שליחות יד, מה להלן שבועה אף כאן שבועה, מה להלן ביו"ד ה"א אף כאן ביו"ד ה"א, מה כאן בב"ד אף להלן בב"ד, מה כאן לצרכו אף להלן לצרכו, (מה כאן על כל דבר פשע אף להלן על כל דבר פשע.)" [1] גירסא זו היא בבריתא מאוחדת; כי ג"ש זו באה בבריתא דר' ישמעאל (שהיא כמבוא להספרא) כדוגמא מן המדה השניה, ושם אין כל רמז כי היא „מלמד ולמד" יחד. — „מנודה שוה כיצד נאמר בשומר שכר אם לא שלח ידו במלאכת רעהו וכו' מה בשומר שכר שנאמר בו אם לא שלח ידו, פטר את היורשים, [2] אף בשומר חנם, שנאמר בו אם לא שלח ידו, יפטור את היורשים." פה נכתב הדבור „אם לא שלח ידו" בכתבו בתורה ולא בשם התאר, ומזה ראיה כי גירסת הספרא היא הקודמת. אך הנה הספרא מעיד, בהביאו את הגה"ש הזאת לדוגמא כי הדברים „נאמר למעלה ונאמר למטה" נאמרו ג"כ בעדות שוות גמורות, באשר אנו רואים באמת בבריתא שבבבלי, ב"מ (מ"א.) [3]

5) הדבור „אשר לא אישה" כתוב במפתה ובאונס נערה בתולה, (שמות כ"ב, א'; דברים כ"ב, כ"ח.) אך בעוד שבאונס פרשה התורה „חמשים כסף," אמרה במפתה, „כסף ישקול כמהר הבתולות." על דבור בפול זה יסדה המכילתא (משפטים פ' י') את ההלכה, כי חמשים כסף ישלמו גם שניהם, האונס והמפתה, ולמותר להעיר כי המכילתא לא ידעה את הסגנון הראשון של הגה"ש הזאת. בראשונה לא היה דבור־רישוה זה מיפנה, באשר מוכח לנו גם מזה, שר'

---

[1] לפנים נבתבו המלים „מה כאן על כל דבר פשע וכו'" בפנים, ולבאור על הגליון: „מה כאן לצרכו אף להלן לצרכו", ואחר כן באו גם הדברים האלה בשגגת המעתיק אל תוך הפנים. ובכן יש לבחור באחד משני המאמרים האלה, הנראים בכפל דברים. אני מוחק את המאמר השני, יען גם המשנה, ב"מ פ' ג' מ' ט', מדברת כ„לצרכו ולצרכה". זה הוא דבר הפשע, כי השתמש בחפץ לצרכו. ולפי זה אי אפשר להבין את גורסת הילקוט: „אם לא שלח יד לצרכה". דברי הרב איש־שלום אינם נהירין. עי' ירושלמי שבועות פ' ח' הל' א'.

[2] עי' מכילתא פ' ט"ז לפסוק י': „בין שניהם להוציא את היורשים, בין שניהם להוציא את שכנגדו, חשוד על השבועה יכו".

[3] עי' לעיל צד 46.

עקיבא הוא בעל הדעה הזאת עצמה ולפיו דיה ג"ש, אם אך אין משיבין עליה, „אעפ"י שאינה מיפנה", ירושׁ (סנהדרין פ' ז', מ' ה')[1]

ו) על דבר מית המכשפה מחלקת ר' ישמעאל ור' עקיבא,[2] מכילתא משפטים פ' י"ח. ר' עקיבא אומר בסקילה ור' ישמעאל אומר בסיף. ואשר בעניני יפלא, הוא, כי גם שניהם נותנים במלהדישה טעם לדבריהם. בעוד שר' ישמעאל דן מן הכתובים „לא תחיה" בשמות כ"ב, י"ז ודברים כ', ט"ז, מביא ר' עקיבא את הכתוב „לא יהיה" שמות י"ט, י"ג, בדעתי כי לכל דבור האמור בתם נתחם את המושג אשר נמצא לו בכתוב האדרון אשר לפניו, מפני שהתורה רמזה לנו שיש לדרוש את שני הכתובים האלה במושג אחד. אולם ר' ישמעאל שהוא מן המקולים משיב לר' עקיבא: הריני דן לא תחיה מלא תחיה ואתה מישבני מלא תחיה על לא יחיה." לאמר: אני סומך את דברי על מלהדיבפולה עמידה, ואתה דן ממלה שזה ראיה לשם זה.

ז) בהמכילתא משפטים פ' ח',[3] יש עוד מלה בפולה אחת, הבפולה לא יען בעשה זה כמו שהוא נכתב רק בעמים, כי אם יען המלה בעצמה אינה בכלל בכל התורה כי אם פעמים, והוא מלה ענש, בשמות כ"א, כ"ב „ענש יענש כאשר ישית עליו בעל האשה וגו'" ובדברים כ"ב י"ט: „וענשו אותו מאה כסף" ויען פירוש הכתוב השני ענש ממון, זה הוא גם פירוש הכתוב הראשון, ואנו למדים מפולה בפולה זו, שהענש אשר שם בית־הדין על המכה, כפר את עון האיש גם לשמים.

ג). בספרא.

1) המאמר „ומלק את ראשו" כתוב בתורה רק פעמים, ויקרא א', ט"ו: ה', ח', ומובן, כדברי הספרא (נדבה פרשה ו' פ' ה'), שהדבור „ממיל עדבו"

---

[1] בברויתא שבבבלי כתובות ל"ה. שנתרחבה מעט, אנו רואים איך היתה הגה"ש הקודמת מיותרת. עי' גם ירושלמי כתובות פ' ג' הל' ד'. אני מעיר ג"כ על כנגין המכילתא שיצאה מבית מדרשו של ר' ישמעאל, הכותבת „להוציא את שנתארלה", בעוד שהברויתא אומרת „פרט לנערה וכו'". עי' ספרי דברים פסק' רמ"ב. המלה השוה „בכסף" שהכניאה המכילתא בפרק זה, מביאים שני התלמידים (שם) להשעים דברי ר' יוסי הגלילי.

[2] בברויתא המורחבת שבבבלי, סנהדרין ס"ג, הוא מחלוקת ר"י הגלילי ור' עקיבא, ופלא הוא כי בירושלמי, סנהדרין פ' ז' הל' י"ט, הוא מחלקת החכמים ור' אליעזר. בירושלמי משעים ר' עקיבא את דברי החכמים כמו ר' ישמעאל בהמכילתא וריה"ג בבבלי. בכל אופן נראה כי למעשה לא דנו את המכשף בסקילה, ומעשהו של שמעון בן שטח אין להביא ראיה, (סנהדרין פ' ו' מ' ח') כי אז היתה הוראה שעה.

[3] תפלא רק לשון המכילתא: „נאמר כאן ענש ונאמר להלן וענשו אותו, החת נאמר כאן ענש יענש, הלא שוני המלה בכוונה אונגו פה העקר.

אשר בכתוב השני הוא אחד מסמני המושג „מליקה," ואין בין מליקת החטאת ומליקת העולה אלא הבדלה בלבד. (עי' חולין כ"א ולהלן שם.)

2) מנחת בכורים היא לפי הספרא (נדבה פרשה י"ג, ד'), העומר שהבאתו בט"ז בניסן. ואם גם יפלא בעינינו כי על אדות העמר, שהוא מנחת צבור ומנחת חובה, ידובר בסוף הפרק אשר עקר ענינו מנחת יחיד ומנחת נדבה, הלא נודה כי פרשת העמר, ויקרא ב', ט"ז"ה, פליאה היא, אי מובנת וציריכה באור והשלמה. (עי' פרושי להתוספתא, פתיחה לבכורים.) הנה"ש לבשעצמה היא מלה כפולה גמורה, מפני שמלת „אביב" בלי ה"א הידיעה, או מוטב לאמר לא בסמיכות, נכתבה רק פעמים, במקום זה ובשמות ט' ל"א, וכי הנה"ש הזאת עתיקה היא מאד, ראיה לנו שר' אליעזר משתמש בה בהתנגדותו לר עקיבא. הלילה לי מהניד שמכל הנזרות השוות אין אף אחת אשר הוא — בן בריתם של תלמידי בית שמאי—מחברה, אבל למותר להוכיח כי הפעם הזאת מסרה בדבר המקובל. ומהתנגדותו של ר' עקיבא אין ראיה שמלה כפולה זאת אינה דיה לפי דעתו להיות יסוד הניוני של אחת המצות, כי עלינו לדעת שזה דרכו תמיד ללמוד, בכל מקום שאפשר, את ההלכה מאותו כתוב עצמו תחת לדמות שני כתובים זה לזה: ובפרט הפעם לא יפלא מעשהו זה, באי כל איש אשר לא יודה, שאי אפשר להביא אותו פרי עצמו שתי פעמים למנחת בכורים.[1])

3) בלשון הרבים „מעינו,"[2]) ג"כ מלה כפולה מפני שנכתבה מלה זו רק פעמים, ויקרא ד' י"ג: במדבר ט"ז, כ"ד. ובכן הצדק עם הספרא לדון (חובה פרשה כ' פ' ו'), שגם הכתוב הראשון כמו השני בא ללמד שהשגגה יצאה מלפני הסנהדרין הגדולה. הבריתא אשר לפנינו היום בהוריות (ז:) מקודה בלי ספק במדרש הֲלָכתי לספר במדבר. בספר ויקרא לא היתה כל סבה להאריך בדבר משפט הע"ז המיוחד ביחוסו לישעיר החטאת ולהעלות על הדעת כי על העדה להביא חטאת על כי „נעשתה השגגה" גם מבלי „העלם דבר." מטעם זה אין גם סברא לאמר שמקום המאמר הזה בספרא, ולהחליף את סדר המלים „כאן ולהלן."

4) את הדברים „את פני הפרכת" כתבה התורה רק פעמים ובאותו פרק עצמו, ויקרא ד', ו' י"ז. בכתוב הראשון העיר כבר הספרא, (חובה פרשה נ',

---

[1]) עי' מנחות ס"ח: ופ"ד, במקום שכבר נכרים בו רשמי ההגהה. דברי הירושלמי סוטה פ' ב' הל' א' מסכימים עם הספרא, מלבד הדברים המוזרים בראש הבריתא: „ר"י בשם ר' ישמעאל מנחת מנחת".

[2]) בלשון זוגות נמצאה עוד מלה זו בספר במדבר ה' י"ג, ראה ג"כ איוב כ"ח כ"א, שם כתובה בפעם הרביעית בכל כתבי הקדש.

פ׳ י״) שהדברים האלה אינם ברורים: „יכול אל פני הפרכת כלה ת״ל הקדש, מלמד שהוא מכון כנגד הבדים״. בכתוב י״ז חסרה מלת „הקדש״ אבל המלה־הכפולה המרובית תשמיענו, לפי הספרא הובה פרק ו׳ פ׳ ד׳, כי עלינו להשלים גם בכתוב החוא מלת „הקדש״, לאמר, כי הורקת הדם היא גם שם כנגד הבדים.

5) מלת „והתודה״ כתיבה רק פעמים בכל התורה, ויקרא ז׳, ח׳, „בחטאת טמא מקדש״, ושם, כ״א, בעבודתו של הכהן הגדול ביום הכפורים. כי פרוש המלה הזאת בכתוב האחרון הוא ודוי גמור של עונות וחטאות — הן ידוע לכלנו, והמלה־הכפולה באה, לפי הספרא הובה פרשה י׳ פ״א, ללמדנו כי ודוי גמור נוהג עוד רק בקרבן חטאת, שהמלה־הכפולה הזאת כבירת ימים היא, יעיד לנו ודוי הקרבנות ע״י תולדות התפתחותו במשך הימים. על אדות הדברי הזה אוסיף עוד להעיר, עת אדבר על דברי התולדות האלה.

6) הדבור „וטמאתי עליו״ הוא כפול גמור, בחשנותו רק פעמים בויקרא ז׳, כ׳ וכ״ב ג׳, ויען בכתוב השני נאמר בפרוש על נפש אדם, אין כל ספק כי גם הכתוב הראשון מדבר בטמאת גוף האדם ולא בטמאת בשר זבח השלמים.[1]) את הבריתא של הספרא, צו פרק י״ד פ׳ ג׳, הביאה הגמרא, זבחים מ״ג: ושם הובא בשגגה הכתוב השני מספרי במדבר י״ט, י״ג, אם גם אין ספק בהבריתא עצמה שידובר אך בשני הכתובים האמרים אשר בויקרא. אם ר׳ יוסי אומר: „הואיל ונאמרו קדשים בלשון רבים ונאמרה טומאה בלשון יחיד בטומאת הגוף הכתוב מדבר״, הלא ביחד שדעתו על מלת קדשים בויקרא כ״ד ג׳ ולא של שלמים ז׳, כ׳ לפי סברת ר״ש׳: ואם רבי מביא ראיה ממלת „ואכל״ (ז׳ כ׳) כי אך בטומאת הגוף הכתוב מדבר וכי הגר״ש לפי זה אך למותר, לא יוסיף עוד איש לפון כי אך מפסוק כ׳ יצא לדון, אולם אם יש אמנם להגיה את הבריתא בגמרא בדבר הכתוב, צריך הספרא תקון ע״פ הגמרא בדבר סדר המאמרים.[2])

---

[1]) מטעם זה הגורסא בספרא, המדברת (צו פ׳ י״ח, ג׳) רק במלת „וטמאתו״ או במלה השוה טומאתו, אינגה מדוקת, באשר אנו רואים היטב באמור פרשה ד׳ פ׳ ח׳, במקום שהבריתא בסגנונה אשר לפנינו, הביאה שנית את הדברים האמרים כאן.

[2]) דברי רבי הם נגד הגר״ש בעוד שר׳ חייא, לפי הספרא והירושלמי (שבועות פ׳ א׳ הל׳ א׳) ור׳ יוסי לפי הבבלי, ילמדונו כי דברי הכתוב בויקרא כ״ב, ג׳, אינם צריכים עוד באור. עי׳ גם פרושו של ר׳ הלל הובא בקרבן אהרן ותוספ׳ זבחים (שם) ד״ה: נאמר. אני הנני לעשות עוד צעד אחד הלאה ולחזות את דעתי כי הדברים אשר הושמו בפי ר׳ חייא (לפי ד״ם אחוה) אינם ממקור שוני-ההלכות כי אם הגהה שהביא מעתיק בטעות מגליון הספר אל תוך הפנים. לעיני מסדר הספרא היתה הגורסא ר׳ חייה, ולכן שם כל הנאמר בדבר הגר״ש אחרי דברי רבי. הטעות האחת אשר בירושלמי ובהספרא

7) הכלל הגדול בתלמוד „לאו הבא מכלל עשה עשה", ילמדנו כי העובר עברה הנשמעת מעצמה, כמאמרם: מכלל לאו. ולהפך מכלל הן אתה שומע לאו, דומה לעובר עברה המפורשת בכתוב, ואם הוסיפה התורה בכל זאת לפרטה בדברים מפורשים, רמזה לנו בזה, שגדולה העבירה ההיא ועשה כפול. באופן זה אמרה לנו בפרוש דגים שאין להם סנפיר וקשקשת (ויק"א י"א, י') אם גם בכתוב שלפנינו התירה רק את הדגים אשר יש להם סנפיר וקשקשת: ובכן הלא הגנו יודעים כבר גם מבלי כל באור מי הם הדגים האסורים. לכן, אם מוסיף פסוק י' לאסור בכל זאת את אשר אנו שומעים מעצמנו מתוך הפסוק שלפנינו, הנה יש איזה הבדל בין שני הכתובים האלה, והוא כי בפסוק י' חסרה מלת „בימים" לפני „בימים ובנחלים". — הלואת נשמטה המלה ההיא להשמיענו כי העשה ולא תעשה נוהגים רק בדגים אשר בימים ובנחלים ולא בכל מקוות המים? הספרא דחה את השאלה הזאת (שמיני פרישא ג' פ' ג') [1] במלה הכפולה „בימים ובנחלים", באמרו: „מה ימים ונחלים האמורים לענין התר עשה כל המים כימים ובנחלים, אף ימים ונחלים האמורים לענין אסור נעשה כל המים כימים ובנחלים". —

8) „מחית בשר" בנגע הצרעת, אשר היתה לסמן הטמאה (ויקרא ג', י') אינה נוהגת בראשי אברים אשר גם בהם, כמו בראשי האצבעות, אין מקום לנגע בגדל „גרים קלקי" על שטח אחד, [2] ומספרם לפי המשנה בנגעים (פ' ו' מ' ז') עשרים וארבעה. בכל זאת תהי על פי ההלטת כל בעלי ההלכה ההיא, גם בהם מחית בשר לאות הטמאה, אם תראה בסור הנגע, ורק בדבר גדל „המחיה" נחלקו הדעות (תזריע, נגעים פ' ה' פ' א'), בעוד שלר' מאיר [3] דיה לטמא בכל שהוא, אינה מטמא לפי ר' יוסי עד שגדולה כעדשה. ר' יוסי נסמך בזה על המלה הכפולה „בשר חי" הכתובה בויקרא רק בשני כתובים, (י"ג, י' ו"ד), ויען בפסוק י' משפט אחד לבשר חי ולשער לבן, ולפי

תעיר לנו כי השפעת הספרא רבה על הירושלמי, לא למותר להעיר כי בהירושלמי נכתב ר' מאיר במקום אחרים.

[1]) מאמר זה שייך לשנים הקודמים לו וכולם תלויים זה בזה, ואם גם איננו מוזכר כלל בגמרא (חולין ס"ו: ולהלן), במקום שיזובר מענין זה הרבה, הוא בכל זאת אחד ההקשים רבי הערך, אשר על פיהם חל האסור על כל מקות המים מלבד בורות שיחין ומערות.

[2]) בכלים י"ז י"ב, מפרשים גרים נגעים „גרים קלקי" וגדל הגרים ההוא כתשעה עדשים, ויען רחב שטח העדשה כשתי שערות מרובעות גדל הגרים מקום ל"ו שערות.

[3]) הנוסחאות שונות. הראב"ד, הר"ש והילקוט קוראים ר' מאיר, ולפי „קרבן אהרן" ר' יוסי הוא המחמיר. בפהדורה הראשונה נדפס רי"א אמר ר"מ. התוספתא נגעים (לפ' ח' מ' א'), אשר בה הבריתא שהביא הספרא, קראה ג"כ ר' מאיר.

הכפיא, תיזיע נגעים (פרשה ג׳ פ׳ ז׳, י״א) ששה חדש ב׳ שעורות מרובעות, גם רבשר הדי אשר בפסוק י״ד אינו מטמא עד שנדלו כעדשה, הן ר׳ מאיר אומר „והלא אין מחיה מטמא בראשי אברים, אלא עורו. המלך הוא יאפילו כישי, אבל ר׳ מאיר השיב על המלה הכפולה הדיא רק יען לפי טעמי לא הרבי רבשר הדי אשר בפסוק י׳, כי אם „הבשר הדי בפסוק ט״ז הוא העקר, ולא משעם אחד, כי תלמודי ר׳ עקיבא, תנאים של דור השני אחד החרבן, נחלקים בזה, אין ראיה כי הנ״ש הדיא חברה בזמן הזה האחרון: ר׳ מאיר י״ל ייכי אינם לפי האמת בעלי המחלקת כי אם ס״ו ר׳ הדעות הנחלקות, ומבלעדי זאת דבר מיחלש היא, שהדעה הנכונה על המלה הכפולה היא העתיקה, בעוד שהמבקרת לה, המחמירה, צעירה מזה לימים, יען אין סביא יאי אפשר שהחלכות האלה חיו למעשים בעת אשר מצאה גם הדעה המקילה אזנים קשובות, [1] באחרונה הנני להעיר עוד שר׳ יוסי היה תלמידו של ר׳ יוחנן בן נורי המוזכר בסדר טהרות הרבה יותר מבשאר סדרי המשנה.

9) ראיה עוד אחת כי צדקתי במשפטי, שאין לסמוך על הנה״ש אשר בנוסחאות שלפנינו וכי לנו הצדקה והחובה לבחון כל אחת לשבע, אביא מסכיא קדושים (פ׳ ה׳ פ׳ ו׳): „והביא את אשמי לה׳ אל פתח אהל מועד איל האשם, נאמר כאן איל אשם ונאמר להלן איל אשם מה איל האמור להלן בכסף שקלים אף כאן בכסף שקלים׳. הנני יראים כי המאמר הזה מדבר בפסוק כ״א אשר בפרק י״ט, אך פה כתיב „איל אשם׳ ובויקרא פ׳ ה׳ לא נמצא את המלים איל אשם, כי אם באיל האשם בפסוק י״ח, כמו בפסוק כ״ה פ׳ י״ט, וזה היא מלה בפולה נמורה, ולפי זה עלינו לקרא, לפי דעתי, בכסיא: וכפר עליו הכהן באיל האשם, נאמר כאן באיל האשם ונאמר להלן באיל האשם וכו׳, א״כ, אם אינני בפרוש, כי עלינו לעיזוק בכסיא את פסוק כ״א ולכתוב תחתיו כ״ב, ולאלה אשר ישתמטו עלי, אומר: אחי אל נא תרגזו לשוא, כי יש לאל ידי להוכיח שגם האמוראים שבבבלי קראו כמוני את הדברים האלה בכסיא, ולא רק בוכחים מ״ח כי אם גם בכריתות כ״ב: — בנוסחאות אשר לפנינו היום כתיב אמנם בכריתות: שפחה הרופא ילפינן באיל אול, הפרוש המיוחס לרש״י לא ידע לפרש את המאמר הזה ותניה בי „מאיל אול׳. אבל בכתב יד אשר באיקספורד, [2] כתיב ילפי באיל אול׳, ויותר נכון ובזר

---

[1] מר׳ גרפין, שהיה כהן, אנו יודעים שהוא ראה עוד נגעים, ע״י תוספתא נגעים פ׳ ח׳.

[2] ע״י: „קונטרסים מתלמוד בבלי כריתות ותלמוד ירושלמי ברכות, מכ״י היותר עתיקים, יצאו לאור ע״י ש״ש שכטער וש׳ וינגער קאנשטאנטינא תרנ״ח״.

לקרא „באיל האשם באיל האשם". אולם גם מלת „באיל" לבשעצמה דיה להיות מלה בפולה נמורה.

10) את הלאו „לא יקרחו קרחה" הכפילה התורה פעמים: בויקרא כ"א, ה' אמרה בכלל לכהנים ובדבריים י"ד א' הוסיפה לאסור לכל העם—אמנם רק „למת". מלת „קרחה" היא על כן מלה בפולה והספרא ילמדנו (אמור פ' א' פ' ג') ששני הלאוים האלה משלימים זה את זה וכל אסור הנוהג באחד נוהג גם בשני, לאמר: כי גם הכהנים אינם עוברים כי אם בקרחם „למת", וכי „בין עיניכם"[1] דומה למלת „בראשם". אם כן למה כתיב לא תשימו קרחה? להשמיענו שהוא „על כל קרחה וקרחה". (ע' ירושלמי קדושין פ' א' הל' ח': קרחה קרחה לגרים).

11) מלת „זונה" היא לא רק מלה בפולה,[2] כי אם נכתבה בכל פעם לאסרה לכהנים בקהתם אשה. (ויקרא כ"א, ז' י"ד) ולפי זה תשמיענו, לפי הספרא, אמור פ"ק ב', פ' ד',[3] כי כהן הדיוט מחלל את זרעו באשה זונה וחללה כמו הכהן הגדול באשה האסורה לו.

12) המשנה הראשונה מפ"ק ז' בכבורות, אומרת כלל גדול: שכל המומין האמורים בבכור בחמה המבטלין את קדושתו, פוסלין גם את הכהנים לעבודה במקדש. ההלכה הזאת מיוסדת לפי דברי הספרא (אמור פ"ישה ז',

---

[1]) ר' אליהו מזרחי הקשה: למה כתבה התורה בכלל „בין עיניכם" אם לא לקבוע אזוה מקום ב„ראש", ונעלם ממנו, אשר כבר העירו מהר"ל מפראג בספרו „גור אריה" ובעל „שפתי חכמים", שהדבור „בין עיניכם" בעצמו מלה-בפולה הוא, ללמדנו מצות „תפלין בגבה של ראש". עי' מכילתא בא פ' י"ג, מנחות ל"ז: מכות כ' וקדושין ל"ו. ולולא דמסתפינא הו"א שהך „בין עיניכם" אתא נמי לתן שעור של קרחה שהוא כגרים, והמקום שמוחו של תינוק בסוף השנה הראשונה רופס, הוא באמת כגרוס.

[2]) המלים „אתנן וזונה" דברים כ"ג, י"ט אינן לכאן, יען שתיהן נסמכות זו על זו ודבור אחד הן.

[3]) נפלא הוא כי רק מלת „זונה" נלמדה ג"ש זו אם גם מלת „וחללה" לא נכתבה כי אם פעמים בתורה, ומלה בפולה גם היא. למלת „וחללה" בפסוק י"ד העיר הספרא כמו בפסוק ז' „איזו היא זו שנולדה מאחד מכל הפסולים". ובמלת „וזונה" הקשה את השאלה המזורה „ומה ת"ל". שונים הרבה פני הדבר הזה בברייתא בגמרא קדושין ע"ז: הוא אומרת בפרוש: „חללה למה נאמרה אין חללה אלא מאסור כהונה". (עי' רש"י שם.) דברי המפרשים לא יניחו את דעתנו, כי אם כדבריהם כן הוא, שלפי הספרא ישנם שני מיני חללות, למה לא העיר לפסוק ז': שנתחללה ע"י בואת פסול. לפי דעתי אין כל קושיא, יען הגה"ש הזאת עתיקה היא וראשיתה בימים אשר חכמינו לא דנו עוד משתי מלים אשר סדר הפוך להן, כמו „זונה וחללה — וחללה זונה". כי אם מלה כפולה אשר חלקה הפרשים התאימו גם בסדרם. להלן נראה כי באמת החל הריב ונפלה המחלקת בין חכמינו, עת לא הוסיפו עוד לשים את לבם לסדר המלים.

פ׳ י״ג), על המלה־הכפולה המוכפלת „גב׳ יולפת״, המלים האלה הדומות תמשכנה על עצמן את מבט עינינו ביתר עז, יען המומים האמורים באדם אינם מסכימים כלל עם המומים בבהמה. מלבד זאת שפה יחסרו המומים ד ק ו ת ב ל י ל ושם י ב ל ת, הלא נקראו המומים אף הדומים בשמות שונים באדם ובבהמה. מוכפלות הן רק המלים „או גב אי יולפת״ ולא „גב ויולפת״ בלבד, (ב״א, ב׳: ב״ב כ״ב), ועי״ מלה־כפולה ו גמי „לתן את האמור בבהמה באדם ואת האמור באדם בבהמה״. [1]

13) המלה „המערכת״ נכתבה רק פעמים בויק״א, בשני כתובים חבאים איש אחרי אחוי (פ׳ כ״ח, ו׳, ז׳), עד כי מתוכם נבר שלבך באה המלה הזאת, לשום לה משפט מלה בפולה. הנה שתים עשרה הלית מלחם הפנים נערכו בשתי מערכות על שלחן הזהב, ועל כל מערכת נתנה לבונה. אם גם קצר הכתוב לאמר: „נתת על המערכת לבונה״, הלא אין ספק כי פירושו: על כל אחת המערכות, יען אין להבין את המלים „שש המערכת״ באופן אחר, את כל אלה האומרים כי אין זה אלא גלוי מלתא בעלמא, הנני להוכיר את דברי הספרא: „ה ר י נ י ד ן נאמר כאן מערכת וכו״. [2]

14) ראיה לדעתי כי לפעמים הביאי המקוים רק מקצת הנח״ש ולא את כלה, ראיה מוכחת אשר אין להכחיש, הנה לפנינו בספרא בחקותי, (פ׳ י״א׳ ח׳): „אמר ר״א צא וראה נאמי כאן והשב ונאמי להלן והשב, מה והשב האמור להלן כותע חומי שעורים חמשים שקל כסף אף וכו״. מלת ו ה ש ב נכתבה בתורה חמש פעמים, והבי פלא הוא: במה וכו שני הכתובים הנם להכבד על פני שלשת האחרים, כי נבחרה מאתם המלה־הכפולה, ומה הוא הנחם אשר בין שניהם לבד? לעמת זאת הנה הדבור „והשב לו הכהן״ מלה־כפולה נמורה, כי נכתבה בשורה אחתו ובשורה מקנתו. (ויקרא כ״ז, י״ח וכ״ג) לגאולת שדה־אחוזה קבעה התורה מכסת הערך להדות, [3] לא כן הוא בגאולת שדה מקנה, כי על פי התורה המשפט לכהן לחשוב את מכסת הערך עד שנת היובל. הן בעל השדה האחרון קנה את שדהו על פי ערך תבואותיו במספר השנים האלה, ויען הערך הזה אינו תמיד, נתנו לחשבו שנית ביום גאולתו. זאת היא דעת החכמים בספרא ובמשנת ערכין (פ׳ ג׳ מ׳ ב׳), באמרם

---

[1] עי׳ בכורות מ״ג: ששם הביאה הגמרא את הברייתא מן הספרא והאמוראים נסו להוכיח כי כלה „גב״ מיותרת. על זאת לא אפלא, אולם מיוזר בעיני כי לא הוכיח, כאשר כבר העירו גם בעלי התוספ׳ (שם ד״ה: גוב׳) כי המלה היא מופנה מב׳ צדדים.

[2] בעל „קרבן אהרן״ קוה, לפי הנראה, למצא את המאמר „נאמר למעלה ונאמר למטה״, ולכן לקח את הכתוב השני מספר שמות (פ׳, ד׳): „וערכת את ערכי״.

[3] עי׳ אשר כתב על אחות זה הרמב״ם בהלכות ערכין (ד׳, ג׳) ברחבה.

„שאין מכסת אלא דמיה" לעמתם אומר ר' אלעזר,[1] שערך שדה מקנה ביום גאלתו הוא הערך אשר בשדה האחזה, ונותן טעם לדעתו זו במלה הכפולה „וחשב", אשר הביאה גם הגמרא כמו הספרא במלה זו לבדה. ואם גם משיבים החכמים על הגה"ש הזאת, לפי דברי הגמרא (שם),[2] אין ספק כי עתיקה היא מאד.

15) גם בספרא נמצא כמו במכילתא מלה־כפולה אשר שני חלקיה אינם מתאימים בבנינם, מבלי שהתפלא על זה אייש, הינו: ש ר ט ו ש ר ט ת. המלה הזאת כתובה בכלל בכל התורה אך שתי פעמים, בויקרא י"ט, כ"ה אסרה התורה לכל איש מישראל לתת שרט בבשרו בהתאבלו על מת, ובפרק כ"א, ה' צוּתה לכהנים: „ובבשרם לא ישרטו שרטת". אם גם שונים בניני המלה הזאת בשני הכתובים האלה, הנה בכל זאת מלה כפולה גמורה יען לא נמצאת כלל פעם שלישית בשום בנין, עד כי הספרא (אמור פ' א' פ' ה') שם לשתיהן, ובצדק, משפט „למד ומלמד" במקום שמשלימות זו את זו. עי"ז נוסף על אסור האיש מישראל — שחיב על כל שריטה ושריטה, ומאסור הכהנים נגרע שאינם חיבים אלא על המת.

נ). בספרי.

1) בספר במדבר (ה', י"ז) מפורשים כל הפרטים, איך יעשה הכהן את המים המאררים אשר ישקה את הסוטה: בתתו את העפר אל תוך הכלי שמלא ממי הכיור. לא כן דברי הכתוב (י"ט י"ז) במי החטאת. שם צותה התורה: „ולקחו לטמא מעפר שרפת החטאת ונתן עליו מים חיים אל כלי": לאמר, לשפוך את המים על פני העפר אשר בכלי. ובכל זאת הנה דברי ההלכה: „אין מי חטאת נעשין מי חטאת אלא עם מתן עפר". (תמורה פ' א' מ' ה') לאמר, שיתן עפר ע"ג המים, כי מלת ע ל י ו אומרת ל ע ר ב ן, „ומים חיים אל כלי" פשטם כמשמעם ולא שתהא חיותן בכלי. זאת היא דעת החכמים[3] באמרם: „הקדים עפר למים פסול". לדעתם זו מתנגד ר' שמעון,

---

[1]) זה הוא הנכון ולא ר' אליעזר אשר במהדורות אחרות. במהדורא הראשונה של הספרא וכן במשנה מהדורא של החכם W. H. Lowe נדפס ר' אלעזר, והדבר המכריע בשאלתנו זאת הוא, כי בתוספתא ערכין פ' ב' החכמים הינו ר' יהודה, ור' אלעזר הוא בעל הדעה המיוסדת על הגה"ש, וכל ראיה, כי שניהם בשם אחרים אמרו, אך למותר.

[2]) עי' הראש המובא בשטה המקובצת.

[3]) עי' סוטה ט"ז: תמורה נ"ב: תוספתא פרה פ' ה'.

בדיעבד לגי הטאת לכתחלה את הפיטים המפורישים במי סיטה, ומזה רק אם נהפך הסדר, אם הקדים עפר למים, שבדעבד לא הפסיל. נפלא אמנם שהגמ׳א מבארת רק את דעתו של ר׳ שמעון, בהוסיפה גם את הבריתא מספרי במדבר פסקא קכ״ח: „ולקחו לטמא מעפר שריפת החטאת וכו׳ יש״א [1]) אימי וכו׳ עפר הוא והלא אפר הוא, שמה הכתוב ממשמעו לתן הימנו ג״ש, נאמר כאן עפר ונאמר להלן עפר מה להלן עפר ע״ג מים אף כאן עפר ע״ג מים, ומה כאן הקדים עפר למים אף להלן הקדים עפר למים כשר״. ידעת התכמים? — האינה צריכה גם היא איזה טעם? אמנם כן הוא, אולם לא טעם בפני עצמו, כי ר׳ שמעון וחכמים מיסדים גם שניהם את דעתם על מלה־כפולה. מלת „עפר״ בחבור את השמוש לא נכתבה בתיה כי אם בשני הכתובים הנ״ל ועליה סומכים שניהם את דעתם. ההבדל אשר בין ר׳ שמעון והחכמים הוא, שלפי ר׳ שמעון הנה״ש היא „למד־ומלמד״ ולפי החכמים אין לה כי אם משפט „למד״ לבד. ובכן נעלה על כל ספק כי משפט הלמד־ומלמד נתן לה בזמן מאוחר, בזמן אשר על התנאי „מיפנה״ עבר כבר פרק התפתחותי הראשון, כאשר אוכיח בהמשך דברי [2]). — בכל אופן הגירסא הנכונה בספרי פסקא י׳ היא: „נאמר כאן עפר ונאמר להלן עפר מה עפר האמור (להלן) [כאן] עפר ע״פ מים, אף עפר האמור (כאן) [להלן] ע״פ המים, ומה להלן אם הקדים עפר למים וכו׳ יצא״ [3]).

2) ההלכה אשר על פיה חל רק או נדרי של נזיר, אם הפליא בריצוני ולא אנוס ע״פ זר, מיוסדת על מלה כפולה „כי יפליא״, בייקרא כ״ז, ב׳ במדבר ו׳, ג׳, — מלה כפולה אשר השתמש בה גם ר׳ אליעזר, [4]) אבל לעניין אחר, — להוכיח הפיכת נדר ע״פ הכתוב. הן ר׳ אליעזר לא דן ג״ש, אך הלא טעם הדבריה באמת היא רק מפני שלא היתה „הפלאה״ נמיה לרצונו, והלא ר׳ יצחק [5]) אומר בפירוש שטעם הפיכת נדרים בדברי הכתוב: „כל נדיב לב הביאו״. אני הבאתי את כל הדברים האלה אך למען הראות איך הבינו בספרי מלת נדבה (שם פסקא כ״ב): „כי יפליא לריצוני ולא

---

[1]) התלמוד שם את ר׳ שמעון, מבלי הביא כל טעם מיוחד, למחבר הבריתא הסתמית הזאת, רק ינן סמך על הכלל (סנהדרין פ״ו ו׳) „סתם ספרי ר׳ שמעון״.

[2]) ר׳ שמעון אמר שמלת עפר מיפנה ע״י צורתה השונה במקום זה, למען עשות מלמד מן הלמד.

[3]) מזה לנו ראיה שגם לעיני האמוראים לא היתה נוסחא נכונה, כי בסוטה (שם) הקשו „והתם מנלן׳ ובתמורה (שם) „והכא מנלן״.

[4]) עי׳ בריתא בחגיגה י׳ ונזיר ס״ב. „תנא ר״א יש להם על מה שיסמכו, שנאמר כי יפליא כי יפליא ב׳ פעמים, אחת הפלאה לאסור ואחת הפלאה להתר.

[5]) שם. עי׳ הנוסחא של רש״י ד״ה „כל נדיב״.

אנוס, או אפילו אנוס הרי אתה דן נאמר כאן הפלאה ונאמר להלן הפלאה, מה הפלאה האמורה להלן בנדר (וב)נדבה [1], אף הפלאה האמורה כאן בנדר (וב)נדבה. מכאן אמרו מרצונו ולא אנוס". מספרי לא נוכחנו אמנם לדעת במה חיבה התורה בויקרא כ"ז כי הנדר יהיה דוקא לרצונו, הן אפשר להוכיח זאת ממצות התורה כי נדרו יערך מדי פעם ופעם רק ע"פ הכהן לבדו, ומן הדברים "אשר תשיג יד הנודר" אפשר ג"כ ללמוד ע"פ דרש כי אך אז חל נדרו, אם לא הסבה אותו יד איש אחר. אך אין הרשות לישום את הדברים האלה בפי בעל המאמר בספרי, לכן דעתי כי מקור המאמר הזה במדרש הלכתי לויקרא, לאמר, כי "נזיר", אשר אמרה בו התורה "נזיר להזיר", להשמיע שמזיר את עצמו ואינו מזיר את אחרים, הוא המפריש, ה"מלמד", ומלת "ערכין" הסתום, "הלמד": ומטעם זה עלינו להגיה "כאן... ולהלן".—

3) את הגה"ש "אלון מורה — אלוני מורה" שמתי כבר לפני עיני קוראי (צד 14) ואדבר על אדותה ברחבה, עת נסיתי לבאר את המושג שמיוחסת לו מלת "דרש". והנני להעיר בה עוד על שם־העצם הפרטי שהוא מלה כפולה.

4) התורה קראה את הבן אשר איננו שומע בקול אביו ואמו, בשם "סורר ומורה". במה ואת אשר איננו שומע, לא הגידה לנו בפרוש, ויש אם כן להשוב שהתורה, בדרשה מכל בן אהבה ומשמעת בלי מצרים, מחיבת אותו גם על כל דבר מצער בהמרותו את פי אביו או אמו. אולם לפי ספרי דברים פסקא רי"ח, לא כן הוא, הדבור "איננו שומע" הוא כפול ורק בבן סורר ומורה, (דברים כ"א, י"ח—כ"א), ויען בפסוק כ' ברור כי נוסף לפרש את המלים "סורר ומורה", זה הוא פרושו גם בפסוק י"ח ואין לפרשו באופן אחר.

5) הן לא יפון איש כי פסוק י"ד בדברים כ"ב מדבר בנערה אשר בעלה לא מצא לה בתולים, אך הדבר אשר איננו ברור לנו, הוא: אם הדברים "ואקרב אליה ולא מצאתי לה בתולים" נוספו על חצי הפסוק הראשון לפרשו, במה "שם לה עלילות דברים והוציא עליה שם רע", וכל הפסוק הזה אך מאמר אחד הוא, או כי יש להפריד בין "עלילות דברים" "והוציא עליה שם רע", ו"עלילות דברים" הוא מאמר בפני עצמו? על השאלה הזאת נמצא מענה בספרי דברים פסקא רל"ה, בהראותם כי הדבור "עלילות דברים" דבור כפול הוא, וכמו בפסוק י"ז כן פרושו גם בפסוק י"ד, רק "טענת בתולים",

---

[1]) הניסחא המשובשת איננה טעות הקולמס כי אם טעות הדבור בעלמא. הלא ראשית המאמר ומיפוי מעידים שאיננו מדבר בנדרים ונדבות, ובפרט נפלאה בעיני הערת בעל ז"א: "ואע"ג דנדבה לא כתיב הכא גבי ערכין, ולפינן נדר מנדר, דכתיב בפ' כי תצא".

והמלים „והוציא עליה שם רע“ באו להסיק דבה עוד שניה: כי נבעלה שלא כדרכה. הברייתא בספרי איננה איתה בריתא עצמה אשר בנמרא, כתובות מ״ו, ואך לשוא כל העמל להוכיח שאחת מסכמת להברותה: לעמת זאת נשפיל מאד אם נעריך את הברייתא אשר בספרי נגד הברייתא בירושלמי, כתובות פ׳ ד׳, הל׳ ד׳, כי נוכח שהאחת משלמת את השניה, לאמר כי שוב לתקן אשה על פי רעותה. ע״פ הירושלמי נכונה בספרי הגירסא: וישם לה עלילות דברים... (ימיה) [או מהן עלילות דברים וכו׳ [1]), וביירושלמי עלינו להניח תחת: לרבות ביאה אחרת, „מנין אפילו בא עליה ביאה אחרת“. אשר רב כהנא אמר—לפי הבבלי — בשם ר׳ יוחנן, איננו מסכים כלל עם הברייתא בירושלמי.

6) לפי הכתוב (דברים כ״ב, ג׳) פסול ד׳עו של ממזר עד דור עשירי לבא בקהל ה׳, ההלכה עביה את הגבול הזה אשר הגבילה התורה, באמרה כי הדברים „עד דור עשירי“ לא נאמרו לאסור דורות כי אם לאסור עולם [2]), ואת דעתה זו תמכה על המאמר הבוא בהשנותו פעמים [3]) הדבור „עד דור עשירי“ נכתב עוד פעם אחת בפסוק ד׳, ושם פרשה התורה שאסורו עד עולם, הדעת, כי הדבור „עד עולם“ בא הפעם להורות שהלאו האמור בעמון ומואב חק הוא אשר לא יעבור עד קץ הימים, לא תעלה על לב איש בפני ההלכה, אשר לפיה לא יבטל עד עולם כל דבר הכתוב בתורה. אך שאלה היא אם השווי הזה בין ממזר ועמי עמון ומואב מתאים בכל הפרטים או רק באיזה פרטים לבד: לאמר, אם גם בממזר יצאו הנשים מכלל האסור כמו בעמון ומואב, ובכן מותרת אשה לכל הפחות אחר הדור העשירי של ממזר להנשא, או כי גם הנשים בכלל האסור „עד עולם“. בספרי דברים פסקא רמ״ח ובכמות פ׳ ח׳ מ׳ ג׳, מחלישים על פי הדעה האחרונה, שגם הנשים פסולות, ולעמתם עומדים ר״א בן שמעון בירושלמי יבמות (שם) וי״ש בן לקיש בבבלי (שם ע״ה): המתנגדים לדעה הזאת האחרונה ומחלישים ע״פ הראשונה. עקר מחלקת זו בשני התלמודים, (והלא התנגדותו של ריש לקיש לחלכה במשנה, גם היא

---

[1]) בירושלמי לא כתוב „כאן ולהלן“ כי אם „כאן ולמטה“. גם אין כל חלוק בין מלת „גנות“ שהשתמש בו הירושלמי ושענת בתולים שבבבלי.

[2]) הגה״ש נדונה בשני התלמודים, בבבלי יבמות ע״ח ובירושלמי שם פ׳ ח׳ הל׳ ג׳, וקדושין פ׳ ד׳ ה׳ א׳ רק ממלת „עשירי“ לבדה, ואין להתנגד להקש זה. אדרבה, במקום שמלה יחידה נדונה, כמו בענין זה, במלה בהשָׁנותה־פעמים לה היתרון. בספרי נדונה הגזרה השוה „מדור עשירי“, ודעתי שאף המלה „גם“ היתה במנין.

[3]) עלי להעיר שלפי הירושלמי יבמות (שם) וקדושין (שם) השוב ר׳ יאשיה על ג״ש זו, עד היכן הגיעה במחלקת זו השפעת הדעה, שבכלל לא יארכו ימי הדורות אשר ממזר יהא פסול לבא בקהל ה׳, אי אפשר להחליט היום. עי׳ ויקרא רבה פ׳ ל״ב מאמרו של ר׳ אליעזר: „מי יתן לי דור שלישי ואטהרנו“. בגמרא יבמות (שם).

החלטה ע"פ איזה מחלקת), להשיב על השאלה: אם באה נ"ש זו לדין מינה ומינה או לדין מינה ולקום באתרא, לפי דברי הבבלי—ובפנקס הירושלמי: אם היא נ"ש במקום שכתוב או נ"ש באמר בה, תחת "במקום שכתוב" אמרו נ"ב "במקום שבאת". עי' ירושלמי יבמות פ' י"א הל' א', קדושין פ' ב' מ' א', סנהדרין פ' ט' מ' א' ובשבועות פ' ה' מ' ג'.

הנני עוד להעיר שבספרי אמרו להוכיח שהנה"ש הזאת היא מופנה, אך הלא מלה כפולה זו היא — כפי הגיאה — עתיקה מאד לימים, ובכן למותר לנו להוכיח שמלה שוה זו לא היתה בראשיתה מופנה.

ה. בתוספתא.

בתוספתא הובאו בריתות, בהעירן לעצמת מספרי הבריתות במדרשים הנ"ל, אך מעטות, כשלשים במספרן, אשר נמצא בהן את הגירסה השוה, בין המלות השוות הזן ישנן אך ארבע מלות-כפולות ושתים מהנה נידעו לנו כבר בספרא: הנה"ש; וחושב לו הכהן (ערכין פ' ב', בספרא בחקתי פרק י"א פ' ה'), וג"ש: בשר חי (נגעים פ' ו', בספרא תזריע פרשה ג', ז', י"א) [1]. לכן הנני להביר במקום זה רק מן השתים הנותרות, אשר לא דברנו בהן עד עתה.

1) מלת "בליעל" הכתובה בגביאים ובכתובים עשרים פעם, נכתבה בתורה רק פעמים, בדברים י"ג, י"ה, בדבר הכתוב מעבודת אלהים אחרים ובט"ו, ט' בדבר שבצדקה, ובכן הן לא יהוקה הסבריא לדמות את שני הכתובים איש לאחיו. המדרש מצא באמת בענין זה מקום לדרוש: שכל הקופין ידו בפני אחיו האבזין באלו עובד עבודה זרה. בתוספתא פאה פ' ד' ובבבלי בתובות ס"ח ובב"ק י' שמו בפי ר' יהושע בן קרחה את הדברים האלה: המעלים עינו מן הצדקה וכו'. אולם במהדורות הראשונות מספרי דברים (פ' קי"א) מובא מאמר זה שתם: "בן יהוה דבר עם לבבך בליעל, לאמר זה שקרוי ע"ז, נאמר כאן בליעל וכו' מה להלן ע"ז אף כאן ע"ז". הרב אישי־שלום מחק מאמר זה ע"פ הילקוט ושני כתביד [2]. להצדיק את מעשהו זה אומר בהעדותו "מאיר עין": "והאי זה שקרוי וכו' הוא פרוש מגליון על מה שקרוי ע"ז עפ"י התוספתא". אבל אני לא אוכל הבין למה היו המלים "זה שקרוי" הנחתי־עליון הוקא: ראשית, הן לא נבין למה לא הביאה המהדורא הראשונה את כל המאמר של ההגהה, ושנית נכר מתוך הדבור "בליעל לאמר", באופן

---

[1]) ראה את המלות-הכפולות אשר הבאתי לעיל מתוך הספרא במספר ח' וי"ה.

[2]) עי' ספרי הוצאת הר' איש שלום במבוא פרק ו' ס' ג', הנאמר שם בדבר כתב היד שהיה לעיני בנו של ר"א ליכטנשטין וכן בדבר כה"י של ר' הלל.

שאין להשיב עליו, שהוא יסיח את דבריה על הכתוב בעצמו. בספרי פרשה לא רק מלת „בליעל" כי אם גם מלת „לאמר". אך לפי הנוסחא של הרב איש שלום[1]), עלינו למחוק מלת „לאמר", באשר יוצא לנו בזיר מן הולקוט, ובכן גם מקור מלהדבקותה זו אשר בתוספתא, הוא במדיש הלכתי. למסדר הספרי לא נודע שם מהברית, כי לו ידע את ר' יהושע בן קרחה, כי אז קרא אותו בשמו, כמו בכל מאמריו שבאגדה[2]).

2) לדברי המשנה במנחות, פ' ו' 3), מ' ג': „החלות[4] בוללן דברי רבי וחכמים אומרים מלת, הוסיפה התוספתא פ' ה' את הדברים האלה: „ביצד בוללן, חלות בוללן דברי רבי שנאמר חלות בלולות בשמן, וחכ"א מלת שנאמר מלת בלולה בשמן. אמר להם (עד) [עדיין] אין דבר שקול, מי מכריע[5]), אי"ל נאמר כאן חלות [מצות] ונאמר בתודה חלות [מצות] מה חלות [מצות] האמורות בתודה אי אפשר לבוללן (כלא) [אלא] מלת אף חלות [מצות] האמורות כאן אי אפשר לבוללן (כלא) [אלא] מלת. אמר רבי יואב אני את (דבריהם) [דבריכם] מדברי". המלה „חלות" נכפלה בתורה שמונה פעמים, אולם המלת „חלות מצות" נכתבו רק פעמים, ויקרא ב' ד', ו' י"ב, ובכן מלה כפולה נמוכה היא אשר דבי החכמים נגד רבי, בדבר השווי עצמו — הלא מובן הוא כי חלות המודה לא נבללו ונמשחו בשמן אחר שנאפו, מפני שהובה היתה להקריבן שלמות ולא פיוסות. התוכ בויקרא ז', י"ב, אומר בפרוש: „והקריב ממנו אחד[6]) מכל קרבן" וכל באור למקרא זה אך למותר. לכן נאלץ רבי להודות כי אי אפשר לבלילה אחרי פיתתה, אשר סבר למיטר בבריתא דבבלי (ע"ה). הבריתא הזאת לא ידעה את הנוסח של התוספתא זאת זאת נוכל אמנם להבין, אבל אשר קשה מהבין, הוא —

---

[1]) „פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר, הוי זהיר שלא תמנע הפנים, שכל המונע הפנים מהברו מקיש לעובדו ע"ז ופורק עול שמים מעליו, שנאמר בליעל = בלי על". עי' ספרי פ' צ"ג.

[2]) הערה בדבר הלכה נמצאת בספרי רק אחת, דברים פסקא ע"ב, אולם ארבעה מאמרים בענייני אגדה, פסקא מ"ג, פעמים בפסקא מ"ז ובפסקא נ"ג.

[3]) בתלמוד הוא הפרק השביעי בסדר הפרקים.

[4]) עי' הוצאת המשניות של Lowe, במהדורות העתיקות כתוב ו„החלות". וכן הגיה בעל „השטה המקובצת" מלת „חלות" במשנה אשר בתלמוד בבלי.

[5]) לדעת רבי היו שני הכתובים, ויקרא ב', ד' וה' מכחישים זה את זה, ולכן השתמש במלת „מכריע".

[6]) עי' בפסחים ל"ו: את הברייתא „והקריב ממנו אחד שלא יטול פרוס" וברחבה יותר במנחות ע"ו:

למה לא ידעו אמוראי דבבל את הנח"ש ההיא, אם צדקו המפרשים [1] כי ידעו המה את התוספתא. ופליאה היא הנשגבה בעיני, איך פרשו בתלמוד בבלי את דעת החכמים „שאי אפשר לבוללן" מטעם חסר מדת השמן? ראשית אין להבין למה „אי אפשר" מטעם זה לבוללן בשמן הנראה שמספיק למדת הסלת, ושנית טעם אחד הטוב מזה לפנינו, הטעם שהזכרתי זה עתה, מפני שאין רשות להקריב את ההלות [2] פרוסות.

ה. בתלמוד בבלי.

מספר הגזרות השוות אשר בתלמוד בבלי, בן בבריתות ובן באמוראי האמוראים, לא יעלה אמנם למספר השכחות בימי אבלי של משה, לפי המתניתא, אשר החזיר עתניאל בן קנז, אולם עולה במעט לארבע מאות. דן חלק רב מהן נודע לנו ככר מן המרפשים ההלכתיים ובפיט מתוך הספרא, [3] אולם גם בבריתות, אשר מקורן נכחד ממנו, נמצא הפר רב לענינו. אך למותר לי להגיד לכל יודעי התלמוד, כי האמוראים השתמשו בג"ש פעמים רבות מאד, ולא רק שהעשירה, העמיקו והרחיבו את מספר אלה אשר נמסרו בשם התנאים, כי אם ששמו לפנינו גם הדשות אשר לא נודעו לנו לפניהם. ובכן לא יפרוש איש כי תגליה לעינינו גזרות שוות עתיקות רבות בתלמוד בבלי, אדרבה עלינו להתפלא בהמצא לפנינו באמוראי האמוראים ג"ש ממלה בהשנותה פעמים, אך אל נא נעלים מאתנו שהתנאים והאמוראים כלם ידעו את התורה הישב בכל פרטיה וכי לא נעלמו מעיניהם גם המלות הכפולות אשר לא נדרשו

---

[1] עי' תוספ' מנחות ע"ה, ד"ה: „שפיר" ובשמ"ק את הגורסא: אי אפשר שפיר קאמרי ליה. עי' גם דקדוקי סופרים ורש"י שם.

[2] הברייתא בתלמוד בבלי אומרת זאת בפרוש: „ואי אפשר לבוללן בשהן חלות", לאמר, כל עוד שהן חלות. פליאה כי השטה המקובצת מחקה את המלים „בשהן הלות", מפני שחסרו לפי „דקדוקי סופרים" בכתבי-היד.

[3] בשה"ש רבה ה', י"ה. דרשו: „מעיו עשת שן, זו תורת כהנים, מה הכרס הזה, הלב מבאן והברעים מכאן והוא בתוך, כך תורת-כהנים, שני ספרים מכאן ושנים מכאן והיא באמצע. עשת שן, מה עשת שן זו עושה ממנו כמה יתדות, כמה רמחים, כך תורת כהנים יש בה כמה מצות כמה דקדוקין, כמה קלים וחמורים, כמה פגולים ונותרות כתובים בת"כ". כי הדברים „כמה פגולים ונותרות" הם רמז על הגה"ש, יוצא לנו ברור מדברי הגמרא בבריתות ה', אבל למה דוקא פגול ונותר? לפי דעתי רומזת מלת „פגול" על הגה"ש ששני הכתובים באים יחד בספר ויקרא, ומלת „נותר" על הגה"ש אשר כתובן השני נמצא בספר אחר מחמשת ספרי התורה.

עד אז[1]), ולא נעשו לעקר איזה הלכה, שלא נשתכחו מפיהם גם בימים אשר החלה בבר הגה"ש מחקרו בשם העתיקה.

1) [2]) בבבלים מ"ש הטעים ר' נתן בן אבטולמיס את ההלכה שפריחה בצדיקים בפולה בפולה בקדחתי ובגבדתי, בחשעיתה בעשים בויקרא י"ג, ט"ו נ"ב. דברי הים אינו אמנם כל כך פשוט: כי הדיוש "לבבלים" נלמד "לראש" ע"י הקש, ובכן הראש עצמו הוא "למד" טרם שהזר "ומלמד".

2) במנחות ל"ו: נסיבת ההלכה שהחזיקה לחמה את התפלין של ראש לא על הטעה כי אם בגבה הראש,[3]) על מלהה־בפולה הוא: "בין עיניכם", (דברים י"א, י"ח, בן צ"ל תחת "בין עינך" שם ו', ח'). הדבור בין עינכם יצא אמנם עוד פעם רק אחת: ולא חשיבי קרחה בין עיניכם (דברים י"ד, א'), ייען אין ספק שהכתוב הזה האחרון מדבר בחלק הקדקד השעיר, אין רשות להבין בדבור זה עצמו, אשר בכתוב הראשון, מושג אחה.[4])

3) בנדה כ"ב: בקש שמואל לתת טעם בפולה בפולה נמורה לדברי ר' מאיר בהלכות מפלת בין בחמת יחוח. מלת "יצר" בבריתה זאת נמצאת רק פעמים בכל התורה, בראשית ב', ז' ובי, י"ט, בבריאת האדם ובבריאת חית ועוף. אמנם אין להבין במה עיקר כחה של המלה הכפולה זואת להוק את הערמי של ר' מאיר, בהמצא לבנינו גם מלת "ויברא", בחשעיתה אף היא בבריאת האדם ובבריאת חיות אשר בים (בראש. א' כ"א וכ"ז), ובכן מלה בפולה נמורה יסודית את הדעה ההיא, מטעם זה מצאו האמוריאים שבבבל שעת הכשר להוכיח את נחיצות התנאי של מיבנה ולחוק את הדעה "שכל מורה שיש אשר אינה מיבנה כל עקר אין לעכין ימנה". והוצא לנו באמת מכל השקלא וטרייא שם בנמרא, הוא: ששתי מלות־מיכפלות המתנודות זו לזו — סותרות הדדי.

[1]) גם הגה"ש אשר נאמרה בנזיר פרק ט' מ' ה' בשם ר' נהוראי, הוא מלה כפולה, כי המלים "ונירה לא יעלה על ראשו" נכתבו רק פעמים בכל כה"ק, שופטים י"ג, ה' ישמואל א', א' י"א. ההגדה השתמשה ככר בזמן קדום מאד בבתובים מכל כה"ק, והנוגע למשנה זו עצמה, עי' עין יעקב "א"ל ר' יוסי והלא אין מורה אלא של בו"ד דמתרגמינן "ומרת אנש לא תהי עלוהי", ועי' ברד"ק לשמואל א' שם.

[2]) בדבר המה"כ הנסתרה ברכות ט', עי' לעיל צד 51

[3]) בדקדוקי סופרים הגירסא "גבה של ראש" ת' "גבה שבראש".

[4]) ראוי להעיר כי בספרי דברים פסקא ל"ה, לא הובא הטעם הזה הסתמי ע"פ ג"ש, כי אם טעמו של ר' יהודה: "הואיל ואמרה תורה תן תפלין ביר ותן תפלין בראש, מה ביר מקום שהוא ראוי לשמא בנגע אחד וכו'", וגם הוא נאמר סתם בלי שם אומרו.

4) בארי״ג פ״ב מ״ב אמרי׳: ״הה״א איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו, מכאן אמרו אל יתיחד אדם עם כל העשים בפומדוק, ואפילו עם אחותו ועם בתו וחמותו, מפני דעת הבריות וכו׳, לא ילך אדם בשוק ואפילו אחד אשתו ואין צ״ל אשה אחרת, מפני טענת הבריות. נאמר כאן לא תקרבו ונאמר להלן לא תקרבו מה להלן לא תקרבו לדבר המביא לידי עבירה אף כאן לא תקרב לדבר המביא לידי עבירה, החזק מן הכעור ומן החומה לכעור, עם במקום הזה נוכרו רק הכלים לא תקרב, אם עם הזה״ש מיוסדת באמת גם על המשך הכתוב לגלות ערוה, הן הכלים ״תקרב״ ״תקרבו״ ״ערוה״ ״ערותה״ אינן מתאימות בכל פרטיהן, וכבל זאת נדרשו כאלה בפולה, יען נמצאו בחברון זה רק פעמים בתורה, ויקרא י״ח, י״ז י״ט, ובפרט שאין בזה כי אם דרשה הגדות בלבד, את המאמר הזה הבאתי להראות כי, איך הכלים הכפולות הגמוריות, השתנו במשך הימים מעט מעט גם לשאינן גמוריות.

ו. בתלמוד ירושלמי.

אחדי כי שונים שני התלמודים בכמותם ובסגנונם הכללית שניו, לא יתפלא איש ליראות כי מספר הגזרות השוות בתלמוד ירושלמי ימעט הרבה ממספרן בתלמוד בבלי, אדרבה על זאת נתפלא כי יש ערך בין הגזרות השוות לפי ערך כמות שני התלמודים, הנו: כמספר אחד לשלשה. (3 : 1). הן שאלה עוד אחת לפנינו: אם גם מספר הזה״ש שהשתמשו בהן האמוראים ביחסן אל הגזה״ש בבריתות, מתאים לערכן בתלמוד בבלי, אך לא פה המקום לבקש לשאלה זו מענה, הדבר אשר אשים אליו לבי בזה, הוא, להוכיח כי בתלמוד ירושלמי נמצאו מלות־כפולות אשר נבקשן לשוא במקום אחר.

1) בירושלמי שבת׳ פ״ז הל׳ א׳ וסנהדרין פ״ז הל׳ ה׳, יהונו כי הכתוב בויקרא כ״ב מבואר לנו לפי משמעי האמתי ע״פ הכתוב בויקרא כ״ה, מ״ש, למען יוסיף אף הוא לבאר את הכתוב אחריו. נבאר את דבריו. אחדי אשר נודענו על פי ג״ש כי במלת ״דדתך״ נבין את אשת אחיהאב, נוסף גם ערך החקש של ״דדתך ואשת אחיו״, בהודע לנו מפיו כי בדברי ״אשת אחיו״ נבין את אשת האח מצד האב. אחדי נמי ״לעד״ זה מן ״הלעד״, אי ביותר דיוק, הקש זה מן ג״ש, מוסיף עוד הירושלמי את השאלה הרגילה בעניגים כמו אלה: ״עד כהן כי׳ עקיבא כי׳ ישמעאל״, ועונה בשני המקומות הנ״ל את הדברים האלה: ״דתני ר׳ ישמעאל, נאמר כאן אשת אחיו ונאמר להלן איש אשר יקח את אשת אחיו נדה היא, מה נדה יש לה התר לאחר אסורה, אף אשת אחיו מאביו יש לה התר אחר אסורה, יצתה אשת אחיו מאמו שאין לה התר אחר אסורה״. במפרשים לא נמצא הפעם את הכאור

הצבור, כי לכם נעלם — לעיות הכתים הדבה וידיעתם העמוקה אשר תפליא כל לב,—שהבריתא דר׳ ישמעאל בירושלמי והפרוש מהספרא [1]) נתעלמו ממי שבבבלי ז׳ בזה. עלינו אך לקרא את דברי הספרא הזה עכ״פ שהירושלמי בא את הדברי ,אשת אחיו׳ בשלשה פנים. ראשית לפי שנת׳ ׳ עקבא ב׳למד מן הלמד׳, לאמר על פי נ״ש ונ״פ הקש ,ערוה אשת אח׳ : שנית לפי שנת׳ ר׳ ישמעאל על פי נ״ש לבד, ושלישית ע״פ הקש לבד, כמו בספרא, הנ״ל. הקש של ,אשת אח ערוה׳. אבל איזה הוא הכתוב השני שמרמז עליו ר׳ ישמעאל ? — אחרי שנשאלה השאלה הזאת, לא נעלם כלל כי הירושלמי משובש עם זה במקומנו וה כמו במקומות עוד רבים, ועלינו החובה להעיר. אני מרים : ,הנני ר׳ ישמעאל, נאמר כאן איש אשר יקח את אשת אחיו ונאמר להלן והיה אם בא אל אשת אחיו וכו׳ מה להלן באשת אחיו מאביו הכתוב מדבר, אף כאן באשת אחיו מאביו הכתוב מדבר׳. והיה אם תשאלני למה זה בחרתי בכתוב השני (בראשית ל״ח, ט׳) להעירכם לעמת הכתוב בויקרא כ׳, כ״א, ומי נתן לי לזה המשפט ? אענה, יען אין כתוב אחד לפנינו, לאמר, כי הדבור אשת אחיו הוא בפועל עמוד ולו יתר שאת מאשר ,ללמד מן הלמד״.

2) מקצת השקלים אשר הניחו כל ישראל בחדש אדר, לקחו בראש כל שנה לעבודת המקדש בירושלים, ולפי דברי התלמוד: ,בים שהקם המשכן בו ביום נתרצה התרומה׳. מקור ההלכה העתיקה הזאת הוא במלה הכפולה ל״חדשי״ שמות י״ב, ב׳ ובמדבר כ״ח, י״ד . בשקלים פ׳ א׳ מ׳ א׳ ובר״ש פ׳ א׳ מ׳ א׳ נתן ר׳ טבי בשם ר׳ בהנא טעם לדברי הבריתא הזאת, במלה השנה (החדשי) [להחדשין]. המלה־החשוה הזאת נדעה בכר לאמוראים שבא״י לא רק באחת של התנאים כי אם גם שעתיקה ימים רבים מאד. לכן העיר שם ר׳ יונה : ,שביק ר׳ טבי ראשה דמתניתא ואמר (סוכה דלה) [סוכה דילהן] נן, בחדא דתניא זאת עולת חדש בחדשו, יכול תהא תדים בכל חדש וחדש ת״ל בחדש (ו)להחדיש, בחדש א׳ הוא תדים לכל חדשי השנה, יכול באייה חדש

---

[1]) אחרי שהוחלט בקדושים פ׳ י״א, ו׳, בדבר מלת ,דדתך״ ע״פ ג״ש כמו בירושלמי, יבואר הדבור אשת אחיו בדברים האלה : ,באשת אחיו מאביו הכתוב מדבר, או אינו אלא באשת אחיו אפילו מאמו, והדין נותן הואיל ואסר אחות אמו ואחות אביו, ואסר אשת אחיו, מה אחות אביו ואחות אמו בין מן האב בין מן האם, ת״ל נדה היא. לא אמרתי אלא באשת אח שהיא כנדה, מה נדה יש לה אסור ויש לה התר אף אשת אח יש לה אסור ויש לה התר. ואיזו היא אשת אח שיש לה אסור ויש לה התר, זו אשת אחיו מאביו, אם יש לו בנים אסורה ואם אין לו בנים מותרת״. וככן פרשו את הדבור ,אשת אחיו״ ע״י הקש עם נדה מבלי ,למד״. אתר, עי׳ יבמות נ״ח, ולהלן שם.

שיריצה, נאמר כאן (החדש) [להדשין] ונאמר להלן (החדש) [להחדשין] מה (החדש) [להחדשין] כו' שנאמר כאן אין מונין אלא מניסן וכו'". אחת היא אם מהמלה האחת להחדשי או מהשתים להחדשי השנה נהוגה הנה"ש, אבל יפלא כי תלמוד בבלי רה"ש ז'[1], משתמש בנ"ש אחרת להלכה זו: „שנהדשנה", ועוד יותר יפלא בראותנו כי באהרונה מוזה גם הוא, שהנין שנה שיש עמה חדשים משנה שיש עמה חדשים, ואין הנין שנה שיש עמה חדשים משנה שאין עמה החדשים, או אם נעיד ואת בקצרה, כי לא נהון ממלת שנה לבד כי אם גם ממלת „להחדשי". ולמראה הזה בתלמוד בבלי, יאני לשום לב לדברי הירושלמי המדיק הרבה ובכונה גלויה במלה השוה „להחדשי".

3) המשנה הראשונה בפרק ה' בכורות, אומרת כי הכהן משוחהמלחמה דבר לעם את הדברים אשר שמה התורה (דברים כ' ג'-ח') בפיו — בלשון הקדש, ושני התלמודים הרשים אחרי מקור ההלכה הזאת, הן הכתוב „ודבר אל העם", כן יחשוב כל איש בלבבו, לא יכן באופן אחר, כי אם בלשון הקדש, מפני שאין מברא כי הכהן המדבר לבני העם הנאספים לצאת למלחמה ישתמש בשפה המורה להם, בשפה שאינה שפתם, אולם עלינו לדעת כי שוערהמלחמות בכר ידעו את הדוות אשר בם הדלה שפת עבר מתחלק עוד בשפה חוה המדוברת בפי כל אנשי החיל. לכן אמרו חז"ל (סוטה מ"ב.) „חבי קאמר שנאמר ודבר ולהלן אומר משה ידבר ואלהים יענני בקול, מה להלן בלשון הקדש אף כאן בלשון הקדש". באופן ומן נהוגה הנה"ש המורה הזאת לא נקל לכון, אבל מובה ממנה הנה"ש אשר בירושלמי. על השאלה, מה טעם הנה"ש הזאת לפי שטת ר' ישמעאל [2] ישנן שתי תשובות. „אמר ר' חגי נאמר כאן נגישה ונאמר להלן ונגשו הכהנים בני לוי וכו'". כי ערך אחד ל"ש של „נגשה־ונגשו" עם נ"ש של „ודבר־ידבר" מובן אמנם מעצמו: אבל ר' חייא בר אבא אומר „נאמר כאן (נגישה) [ונגשו] ונאמר להלן ונגש משה

---

[1]) עי' יומא ס"ו: ומגלה כ"ה: שטם לא נזכרה כלל הגה"ש הזאת ור' טבי אומר בשם ר' יאשיה: „אמר קרא זאת עלת חדש בחדשו אמרה תורה חדש והבא לי קרבן מהרזמה חדשה".

[2]) הנוסחא בירושלמי היא, כאשר הושב להעיר בעל „קרבן עדה" מסורסת, והגירסא הנכונה היא: „אלא בגין דכתוב בה אשירה הרי פרשת ודוי מעשר הרי כתוב בה אשירה יהיא נאמרה בכל לשון, עד בדין בר' עקיבא וכו' בר' ישמעאל הי אמר לשעות כפולות הן, אמר ר' חגי נאמר כאן נגישה וכו' הקדש, אמר ר' חייא בר אבא נאמר כאן וכו'".

(אל הערפל) [לבדו], [1]) וזו היא מלה־בפולה נמוכה, בחשמת מלת ונגש רק פעמים, דברים (שם) ושמות כ״ד, ב׳.

1) המשפט אשר נתנה התורה לבל בעל אשה בישראל „לישה׳ על כי הפשי באין מיחה בידו, הוא אחד העקרים שהיו לבני עמנו לקו ולמיפת להיות על פיהם חיי מוסר. אבל יען המשפט הזה נובע ממקור חיי המוסר, בשל עת השפעתו על החיים היתה רעה, משעם זה שמה התורה לחק, כי כל איש אשר יקח אשה „ישם לה עלילות דברים׳ או אשר תפש נעדה בתולה וישכב עמה, „יאלץ לקחתה לו לאשה לבלתי „שלחה כל ימיו׳, בשני החקים האלה כתבה התורה „לו תהיה לאשה׳, ומכוני בפול זה, (דברים כ״ב, י״ט וכ״ט) דרשי האמוראים בירושלמי, (כתובות פ״ג ה״ א׳), כי אך אז התיבה על האיש שנתן נעדה בתולה לקחתה לו לאשה אם מוהרת היא לו ע״פ הדין, בספרי באו גם כן להלמה הזאת, אף כי לא ידעי את הגורל השוה החיא, בפרשם את הדבור ולו תהיה לאשה, כי תחי אשה הראויה לו׳. אולם ברצון האמוראים לא היה הפעם להחליש רק בדברי תנאי החלבה הזאת, כי אם להראות שע״פ חשבי הגמור יצא האיש המעגן בלי ובאי בחשבון, ולכן דרשו את השורי לא שיאלץ לקחתה אחרי עגרו, כי אם לקחתה שנית אחרי שלחו אותה מביתו. [2])

2) את המלים „השורי יקחל׳ בחבת התורה בעם בדין שור נגח, בדברי איש או אשה (שמות כ״א, כ״ט), יפעם שנית בפרשה זו עצמה (ל״ב), [3]) על דבר השלישי נוקו בדבריהו עבד או אמה או בהמה. מדבור בפול זה דרש ר׳ אלישור [4]) בב״ק פ״ד מ״ו כי אך או ישולם מחיי הנוק שלושים שקלים לפי בתוב ל״ב, אם שור נגח הוא, על אדות הדבור הכפול הזה אוסיף עוד לדבר במשך

---

[1]) בשמות כ׳, כ״א כתוב „ומשה נגש אל הערפל״. הן גם מלת נגש בתובה רק פעמים בתורה, כי נכפלה עוד רק בבראשית ל״ג, ז׳, אבל מפלה כפולה זו אין לדרוש, כי אם שיוסף ועשו דברו איש עם רעהו ב„לשון הקדש״.

[2]) אין להתפלא כי הירושלמי אומר שם להוכיח שג״ש זו היא מופנה, יען באמת שנים שני דבורים אלה בתבנם, פסוק י״ט אומר כי האשה אשר שם לה על הגם עלילות דברים „לא יוכל לשלחה״ ופסוק כ״ט כי חובת מענה נערה בתולה לקחתה לאשה. בבבלי מבות ט״ו, במקום שהובאו מפלות „כל ימיו״ כי הלאו „לא יוכל לשלחה״ הוא לאו הנתק לעשה, אין כל רמז לג״ש זו, והפירבא שם על הק״ו בטלה על כל פנים למ״ד מופנה מצד אחד למדן ואין מישבין.

[3]) כי הפסוק אומר בנוקם זה „והשור יסקל״ לא [בלא], מפני שהוא בסוף הפסוק

[4]) ראה את הגהת הנוסחא הזאת ב„פני משה״.

הקיזותי,[1]) ואעיר פה רק כי התלמוד הבבלי (ב"ק מ"ב ולהלן שם) ידע אמנם ממחלקת ר' אליעזר ור' עקיבא, אבל מג"ש זו לא ידע דבר.

ב. ג"ש גמורות משני ענינים.

באשר רחקה ממני הדעה כי כל המלות השוות אשר באו לידי דרשה נתקימו עד היום בתכונתן ואת במקורי ההלכות, כן רחוקה ממני הסברא כי כל אחת המלות הכפולות אשר דברנו פה על אדותן, השלישים ותשע או הארבעים, נדרשו בבר כלן לפני דורו של הלל. הפצי ומנמתי לא היו ללקט אחת לאחת את כל המלות־הכפולות שהובאו בכל ספרות התלמוד[2]), כי אם להראות את עצם תכונתן באיזה הגמאות ויותר מזה להוכיח שהומן אשר בו פרחה הגזרה השוה העתיקה היה לפני הלל, אמת כי המלה הכפולה לא בטלה גם בימי הלל וימים רבים עוד אחריו, אבל כל איש היודע כי בומן הלל החלה לאבוד מעט מעט מערכה, יודה בכל לב כי רוב אלה אשר נתקימו בידינו או אשר היו בכלל, נדרשו עוד לפניו. הדבר שבני בתירה דחו לא את ההלכה „פסח דוחה שבת" כ"א את טעמה ע"פ הגה"ש, כביר ערך הוא להזקירת תולדות המדות, כי דחיתם זאת ראיה מוכחת היא שהגה"ש נכנסה בתקופתה השניה ורבים התנגדו לרצון החכמים אשר אמרו להרחיב את גבולותיה. — כל איש החפץ לפרוץ את גבולו, צר לו בבר המקום אשר בתוך תחומו ולמצער מלא את כל רוחב תחומו זה: לכן אם אנו הואים שהגה"ש לבשה בימי הלל צורה חדשה, הננו נאלצים להודות שעוררה זאת השתלמה אחרי ימי התפתחותה הראשונה ומתוך ההתפתחות החיא אך לאט לאט משך זמן רב. בעוד אשר השתמשו חז"ל עד אז רק במלים שנשנו באמת אך פעמים בכל התורה, לדון מהן את הגה"ש, לא יוסיפו עוד לשום את לבם אל השנותן הן, כי אם אל מספר המצות עצמן בהשנותן אך פעמים, לו גם נכפלו בהן המלים הנדונות פעמים רבות. התקופה השניה הואת מסומנת במחלוקת החכמים אשר דחו לפעמים ג"ש בזו ע"י תשובה גלויה או בתלונה חרישית. ריב נפרץ אמנם טרם יגלה אבל בעלי המחלוקת מתעתדים בבר להתיצב איש לקראת אחיו למלחמה, ובתקופה השלישית תנה נשתה בבר המלחמה באהלה של תורה.

הנני להעביר הפעם לפני עיני קוראי מספר ג"ש משני ענינים ולהעיר עליהן, באשר העירותי על המלות הכפולות.

---

[1]) עי' להלן „המלות-השוות המופרכות במכילתא" ס' ג'.

[2]) יבוה אשים לאל דעת איזה קורא שנעלמה מעיני אחת המלות-הכפולות.

ל.) ב מ כ י ל ת א.

1) המלה „במועדו" בתוכה אמנם בתורה חמש פעמים, אולם רק בשני עניינים: בפסח ובתמיד, (במדבר כ"ח, ב: וט, כ' ט"ו.) ימשעם זה אמר הלל לבני בתירה: „ואמר במועדו בפסח ואמר במועדו בתמיד", ובכוונה דיק על שתי מצות התורה, בפסח ותמיד, ולא על מלת במועדו עצמה, ובני בתירה— לא אבי שמעיו לקול האות הזה, יען המה הנו עד הומים המה רק מלות בגדולת לבב אבל לא מלות שיות בהשכיחן בשני ענינים יתר משתי פעמים, ראיה לדברינו המוכחת לתולדות התפתחות הנוסח, נמצא על נקלה אם נשים את הפרשה ה' לבא במכילתא (שמות י"ב, ו'.) ישפרי במדבר פסקא ס"ח, קמיב מעבר מזה לעמת הבריתא בשני התלמודים, פסחים ס"ו, יירושלמי (שם) פ' ו' הל' א', ובתוספתא פרק ד', מעבר מזה, כי בעוד שבהם אין אף רבו קל למשנה של מיפנק, נמצאנו שם בראשונה מסתתר עוד מעט ואדר בן מפוריש מאה, בשני הלל הזקן לא נידע עוד ממשנה זו דבר, והזכה פה עכודתנו הפעם, להקור בכל פרק הימים אשר בין הלל ותלמידי ר' ישמעאל למצא ילבון את השעה אשר בה נילוד המשנה הזה ראשונה ויהי לאחד מתנאי הדיו ש אשר תדיש על בתים, פה אעיר עוד רק שהפין חכמינו ז"ל במכילתא [1]) ובספרי להוכיח כי המלה־השנה במועדו הוא מיפנק, מעיד שנפלה מהלקת בנ"ש זו תנק אחרי השמעה הפעם הראשונה [2]).

2) הפעל „עדף" נמצא אמנם בתורה פעמים אחדות, אבל במצות רק שתים: „בפטר חמור" ו„בעגלה ערופה" (שמות י"ג, י"ג: ל"ד, כ', ודברים כ"א א—ט'.) ע"י פעל זה שהשתמשה בו התורה בשתיהן — נעיכי זו לעמת זו, וכדאי הוא וכראי לעיקר גם הבריתא אשר במכילתא בא בישה יפ ובכבידות ר': לעמת הבריתא בספרי הבים פסקא ר"ג, במכילתא דבריה פשוטים ומעשים: „ומנין שאמור בהגאה ואמר כאן עיפה ואמר להלן עיפה, מה להלן אמור בהגאה אף כאן אמור בהגאה", ובספרי מה דבריה: „ועיפה שם, ואמר כאן עיפה ואמר להלן עיפה מה עיפה האמורה כאן עיפים בקופין מאחריה (לאמור בהגאה וקוברו) [וקוברה ואמורה בהגאה]

---

[1]) פה נמצא עוד הפעם מקום להעיר, כי המכילתא לא הביאה את הבריתא תמיד בצורתה המקורית, כי אם בצורה אשר מבעו לה תלמידי ר' ישמעאל.

[2]) ובכן לא כדברי החכם ח ב ו ל ז ו ן בספרו „סעודת הפסח האחרונה" ... צד ב"ן, האומר שם כי ר' יאשיה ור' יונתן נחלקו ראשונה בשאלה אם פסח דוחה שבת, השאלה הזאת נתישבה כבר לפני ימים ולא בה כ"א בטעם הגה"ש נחלקו, למען הוכות שהיא מופנה ואין עליה כל תשובה, הת' חכולזון ורא"ה וויים אשר הוא נשען עליו יודו לו הפעם כי נדקתי להוכות מתוך המכילתא וכספרי שהגה"ש הואת הוא מהלל עצמו.

אף עירבה האמירה לחלן (עירבה) [עירבו] בקופיין (מאחריה) [מאחריו] [וקוברין]. מקום הגה"ש הואת הוא יתר בספרי, אשר מצאו במלת „שם" לא רק רמז למקום העיובה כי אם גם למקום קבורתה. הברייתא בבבלי ביצות ו': „תניא ועירבו שם את העגלה בנחל (מלמד שטעונין נגיהה) [שם תהא קבורתן]", [1] מסכמת בכל פרטיה להברייתא בספרי, אשר הוסיפה על דברי המכילתא שהטעימה ראשונה את אסור ההנאה בעגלה עירופה. בהמכילתא ובברייתא דבבלי אין דבר על אדות הקבורה ורק המשנה בבכורות (פ' א' מ' ז') אומרת: „לא רצה לבזותו עירבו בקופיין [2] מאחריו וקוברו".

3) צר לנו מאד כי ידים מושמשות שנו גם בבכילתא מעט מצרת סגנון הגזרות השוות אשר היתה להן בראשונה. לכן רואה אני הובה לעצמי להסיר את ההגהות המוטעות האלה ולהחזיר את הגירסא הראשונה לישנה. במכילתא מושפטים פרשה ד' ישנן שתי מלות שוות לבאר את הכתוב בשמות כ"א, י"ג: „ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה, אבל לא שמענו היכן, הרי אתה דן, נאמר (מנוס) [ונוס] [3] לשעה, ונאמר (מנוס) [ונוס] לדורות מה (מנוס) [ונוס] האמור לדורות, עדי הללים קולטות אף (מנוס) [ונוס] האמור לשעה מתנית הללים קולטות, אימא בן עקביא אומר ושמתי לך מקום למה נאמר, [4]

---

[1]) רש"י העיר כבר (שם) שזאת היא הגירסא הנכונה. עי' גם בחולין ק"ז וספרא ויקרא פרשה ט"ז, כ"ג: „והניחם שם מלמד שהם טעונין גניזה", ובשאר המקומות. ע"ד השם ערף בג"ש זו עי' הערה ג'.

[2]) מלת בקופיין נשמטה מתוך המשנה שבבבלי (ו"ג.)

[3]) במשקל השם השתמשו חז"ל לדון ג"ש בזמן מאוחר, אחרי אשר עברו תקופות המלה הכפולה והמלה השוה בשני ענינים, ולא עוד אלא שגם בשני שונים ממלה אחת כבר נערכו יחד לתכלית זו, ולמען הסתיר את שנוי צורתם, הראו רק את המשותף לשניהם. הגה"ש אשר משקל השם הוא בה באמת במקומו, מוכחת כי המלה השוה נשבחה כבר מטהרה. ומטעם זה החובה להשיב לה את כבודה הראשון, בכל מקום אשר מוזפת ושגיאות שנו את צורתה לא במשפט. עלינו רק לשים את מלת „מנוס" המוכפלת יותר מן הראוי, מול משקל-השם של הגה"ש הראשונה אשר במכילתא וניכה לראות כמה מאוחרת הגה"ש ההיא. פה היו המלים „תשמרו" „למשמרת" למלה שוה בשם הכולל „שמירה" באותו אופן עצמו אשר המלה השוה „מנוס", ובכל זאת נושאת זאת האחרונה את הוותם תקופת בית הלל, בעוד שהראשונה נדונה באיזה זמן אשר חז"ל בדורו כבר לפי רצונם לא רק את תנאי המלה בהשנותה פעמים כי אם גם תנאי המלה השוה בשני ענינים.— עי' לעיל צד 73.

[4]) השאלה „למה נאמר" מוכחת כי הגה"ש „מקום — מקום" בצורתה אשר לפנינו היום מזמן מאוחר הוא, שבו אמרו חז"ל שאין להם רשות להשתמש כי אם בג"ש מיוסנות. יש אומנם לכון גם את הזמן, אשר בו התלו לדון „למה מן הלמד" בכלל וג"ש מג"ש בפרט.

לבי שהיא אינה שבי איש ממקומו ומזי אף מקום האמור [1]) להלן אלפים אמה. תדת, מנים יש לנסח, ומים בכל המקומות האלה, כי אף אם נכפיה בתיבת ארבע בעמים, הלא נכפלה רק בשני ענינים בעלי הלכה אחת; במכה איש לא בעיה משך שני הנזקים במחבר: והלכה זו היא רק לפי שעה (שמות כ"א י"ג), ובהלכה לדחות בדבר עדי המקלט (במדבר ל"ה, כ"ו: דברים י"ט, ד', ה'). הגה"ש הואת אשר הכרנו בה סמני הפלה־הכפולה בשני ענינים, בבירת ימים היא מרעותה, המובנת רק על פיה; כי רק אחרי אשר נועד המקום ע"פ הגה"ש, ובפרט אם נשים לב גם למלת „לך" הקודמת, נוכל לקרוך את שתי המלים „מקום" „ממקומו" זו לעמת זו, למען קבע על פיהן את תחום השבת אלפים אמה.

3.) בספרא.

תורת הקרבנות למדה כל איש מישראל, כי אם יקריב קרבן לה' יש לאל ידו לא רק לכפר בי שגגת כל חטא, אשר חטא באמת, כי אם גם להסיר כל שפק מלבו, באין נפשו יודעת אם אמנם חטא אם לא. את הקרבן הזה קראו חז"ל „אשם תלוי", ען אשם האיש הזה תלוי ומיושל בספק, על השאלה באיזה ענין דבר הכתוב (ויקרא ה', י"ז ט) שהובה על האיש להקריב את קרבנו, השוה הספרא (הובה פרשה י"ב פ' ו'): „כל דבר שהוב על ידוי כרת יעל שגגתו חטאת, הוב על ספקו אשם תלוי". אבל לא כדברים אשר גם על הודאי אינו הוב כי אם אשם. הדעה הואת המתנגדת לדעתו של ר' עקיבא ושל ר' טרפון מיוסדת במלה השוה „ואשם". לו נכתבה המלה הואת שהשתמשה בה התורה, בויקרא ה' י"ח, רק בקרבן חטאת ואשם תלוי, כי אז היתה מלה שוה גמורה בשני ענינים שונים, ובכן היה גם טעמה מוסד על כל משפטי התורה ולא היתה כל סבה להתנגד לה. אולם את מלת „ואשם" נמצא לא רק בחטאת (חמש פעמים) ובאשם תלוי, (ה', י"ז) כי אם גם באשם ודאי (ה', כ"ג), והשאלה למה אין מביאין אשם תלוי גם בספק מעילות, אינה מיושבת ביאושנים. אני הן יכלתי לעז בנפשי ולחוש דעי כי הגה"ש הואת החטיאה את מטרתה, אך לא למחקה ולשים אדות תחתיה, ובכן מה ישעה לבי כי הכריזא דבכלל, ובזים מ"ש. ובויקרא ב' ב': ובכי: עשרה את אשר לא יכלתי לעשות אני, כי שמה לבנינו באמת ג"ש אחרת, הינו „מצות" תחת „ואשם". הן גם הגה"ש

---

[1]) בן הוא הגורסו לפי מישפטי, הגהת בעל „אופת צדקה" צדקה מאה. הערת הרב בעל „מאיר עין" שמקום מאמר זה בפרשה י"ז, כ"ט, לא תקנה הרבה, כי הגה"ש השניה מובנת רק על פי הראשונה ובכן רק פה מקומה.

הדיא אינה שלמה ובדריות ח׳ אנו רואים בפירוש כי המלה „מצות״ היא אך חלק אחד מהלקי הנה״ש, מפני שישם כתוב במקום נ״ש „מצות־מצות״ דברי שלם: „אחת מכל מצות״ (ד׳, י״ג, כ״ב), אך יען בעינינו יהיש גם הכתיב בויק״א ה׳, ב׳, עלינו להזין נ״ש רק משתי המלים „מכל מצות״, דברי המובא אמנם בתורה ארבע פעמים, אבל רק בשני קרבנות, בחטאת ואשם תלוי. ואם כן הצדקה להזין: „מה להלן דבר שחוזרין על זהוני בית ועל שגגתו חטאת, אף כאן דבר שחוזרין על זהוני בית ועל שגגתו חטאת״.[1] ע״ד המאמר „אין נ״ש למחצה״ — לא נדבר הפעם.

3) הדבור „כל שעיו״ כתוב אמנם בתורה שלש פעמים אולם רק בשני דינים על דבר תגלחת המצורע, הינו: בימי ספיו וביומי גמיו. הן יכלתי לצאת הפעם ידי חובתי בחמשיי על פרשה ב׳ פ׳ ז׳, ח׳ בספרא, אבל יען הבריתות המזכורות סותרות אשה את חברתה, הובתי להאריך פה מעט.

אלה הן שתי הבריתות שאני מעריך בזה אשה מול אחותה.

מצורע פרק ב׳, פ׳ ב׳, ג׳.	מצורע פרשה ב׳, פ׳ ז׳ ח׳.
וגלח את כל שעיו, יכול	וגלח את כל שעיו, יכול אף בית הסתרים,
אף בית הסתרים ת״ל גבות	ודין הוא נאמר תגלחת בימי ספיו ונאמר
עיניו, בנראה פרט לבית	תגלחת בימי גמיו מה תגלחת האמורה
הסתרים, אף כל שעיו בנראה	בימי ספיו פרט לבית הסתרים, אף תגלחת
פרט לבית הסתרים, או מה	האמורה בימי גמיו פרט לבית הסתרים:
גבות עיניו מקום כנוס שער	הין אם הקיל בימי ספיו שאינו מטמא
ונראה, אף אין לי אלא	משכב ומושב ואינו מטמא בבראה, נקיל
מקום כנוס שער ונראה, מנין	בימי גמיו שהוא מטמא משכב וכו׳ וגלח
לרבות כנוס שער שאינו נראה,	אף בית הסתרים, ת״ל כל שעיו לג״ש,
פזור שער בנראה פזור שער	מה כל בשיו האמור בימי ספיו פרט
ואינו נראה, ת״ל את כל	לבית הסתרים, אף כל שעיו האמור בימי
שעיו יגלח,	גמיו פרט לבית הסתרים.

מקור הנוסחא אשר בפרשה ב׳, פ׳ ז׳, הוא — באשר יעיד עליו השם תגלחת — בזמן מאוחר. בראשונה היתה תכלית המאמר הזה להורות שהמלים „וגלח־יגלח״ אינן מלהדישה וכי הנה״ש נדונה רק משתי המלים „כל שעיו״.

---

[1]) כן הגירסא הנכונה בספרא ע״פ הגמרא בזבחים (שם.), הנוסחא בכריתות כ״ה: היא כמו בזבחים, ובכריתות כ״ב: היא כמו בספרא, אך חסר בספרא גמר המימרא: לאפוקי מעילה דאין חייבין על זהונה כרת. המלים „שגגתו״ „וספיקו״ שנתהלפו הושבו כבר אשה למקומה. בכ״י אשר באוקספורד הנוסחא הנכונה.

אבל איך נביא את המאמרים ב׳, ג׳ וב׳, ב׳ ואת כל הברייתא עם הברייתא בפרשה ב׳ פ׳ ח׳ לידי הסכם? הלא המאמר בפ׳ ג׳ מכטל את המאמר בפ׳ ב׳.— אמת אמנם שהמשנה בנגעים פ׳ ב׳ מ׳ ד׳: [1] „בשם שהוא נראה לנגעו כך הוא נראה להגלחתו, בותרת את המשניות ב׳ ג׳ בפ׳ י״ד: „העבור העיר על כל בשרו ... ביום השביעי מגלח תגלחת שניה בתורת ראשונה, נאשר העיד רבי יוסה בבושר ש׳ י׳). אילם בתשובת האמוראים רבבל שרשעיית הברייתות הדרי נשמו בשני בתירוצים שונים, מעשה ב׳ בפ׳ ה׳ מהלמודי ד׳ שמעאל ירשעיית ב׳ ג׳ בפ׳ י״ד מהלמודי ד׳ עקיבא לא נרישב דכפרא כל עקר, כי לו צדקו בדעתם זו, לא נכתבו בספרא מצורע פ׳ ב׳, ב׳ ג׳ יחד אשה על יד אחיתה בלי שם אינדי או המסר אינן בטקיבלות בידו.— דעת המיוחד כי פעם אחת פריש אחי למילת „ויאמר לא הוכל לדסיי את השפק ילדפוק מאחי רצון. אילם כל העמל הרב הזה לבשעו את העקמטיות מעיד כי תדיק הוותר קרובה לצאת מתוך המכוכה, היא דרך התגחה, ולכן דעתי לגרום: „אי מה נבות עינו מקום כגום שער ונראה, אף אין לי אלא מקום כגום שער ונראה, מנין בזוי שער ונראה, ת״ל את כל שערו יגלח״. על פי הגירסא ויאת ברישיו, לא רק שמובות לגי הברייתא הוסב כי אם שמשלמת היא ג״כ את הברייתא בפרשה ב׳ פ׳ ז׳ ח׳, ועלינו אז אך להחזיק עוד בדעה שעשיי ברייתות בספריא הן לפי הבבלי, מהלמודי ד׳ שמעאל. לפי דעת ר׳ עקיבא יצא גם בשעיתם מן הכלל לא שעי בית דכרים כי אם שעי שכחוך דיושב. ובכן ניתנים תלמודי שני דכרים שעם דרכיים הוחלקים — ע״פ ניין מישע דוד ש ושעשע כלל יפרט ויכלל, או רבי מעט יבוי, ניאים בה שדתאדמי ייין כל מה שבכלל או כל מה שברבי נדשב לאדר, הנה שבה הוד״ש משני ענינים להיות מלה בפולה.

3) הדבור „צרעת ממארת" נכתב רק שלש פעמים, פעמים בנגעי בגדים (ויקרא י״ג: נ״א, נ״ט, נ״ט) ופעם אחת בנגעי בתים (ויקרא י״ד, מ״ד). לדבר

---

[1] תוספת התיספתא פ׳ א׳, ט׳ למשנה זאת מוזה מאד, ואלה דבריה: „בשם שנראה לנגעו כך נראה להגלחתו, שנאמר והתגלח וגאמר גבות עינו (במראה) [בנראה] פרט לבית הסתרים, אף כל שערו שנראה פרט לבות הסתרים". הנאון מוילנא גרס: שנאמר יגלח את כל שערו. אבל גם בגירסא זו לא הדגיזו הרבה, ולפי דעתו הגירסא הנכונה היא: שנאמר כל שערו כל שערו לג״ש. מבלי ג״ש אי אפשר להבין את שויי דתי התגלחות.

[2] מעיני מפרשי המשנה, האומרים על המאמר: „בא לו לגלח את המצורע העבור תער על כל בשרו", שלאו דוקא הוא, נעלמו דברי הו״ל בגמרא סוטה (שם) המזהרים את דעתם. עי׳ תוספ׳ יו״ט שם.

בה על אדות הענין עצמו אי אפשר הפעם, מפני שיארכו מאד הדברים לבאר גם את שלש הנזירות השונות האחדות אשר יש להן יחס לנ"ש וגו. ותכני מטעם זה להראות אך את אשר לפנינו, היא מלה שוה משני ענינים, יאציר על נעשים פרשה ח, א' י"א. כי עוד אשוב לדבר בפרשה זו בכל העדר מובן הוא מעצמו.

4) את מלת „ומה" נמצא ארבע פעמים בתורה, אבל רק בשני לאיוב, ביקרא י"ג, כ"ט ובשני הפרקים בעלי הענין האחד, המשלימים זה את זה י"ה י"ז, וכ' י"ד. הן השווי המיוסד על מלה שוה הן, בספרא קדושים פרשה ו' פ' י', איננו של הלכה כי אם של אגדה, אולם הלא מטעם זה לא השיבו עליו תלמידי בית שמאי, אשר מהם יצא בעודנו עם ר' אליעזר המוסר לנו את הנ"ש הואת, בפרט אין להעלים, כי הנ"ש שהשתמשו בה חכמינו לענינו אגדה היתה סבה שהתירוהו גם גבולות בענני ההלכה, כי בכל זמן ובכל מקום אשר אמרו הוא להורות את העם תורת מוסר, לא הקפידו על כל כללי הבאור והדקדוק. אופן הדרוש המלה השוה „ומה" את הוא ומיבת, מה נעלה יחס המוסר המהיה את כל משפחות ישראל. באשמת האב אשר לא השיב את בתו מעון ומה [1], חטא עשה המומתה וגדול עשתי [2] „באלי בא על אשה ובתה".

5) בשם „דודתו" (ויקרא כ', כ') קראה התורה, לפי הספרא קדושים פ' י"א, ו', את אשת אחי האב ולא את אשת אחי האם, ולא מפני שבכתוב י"ד פרק י"ח, הדומה בענינו לפרק כ', נראה בפרוש כי דודה היא אשת אחי האב: לא, המלים „דדתך" „דדתו" אינן הפעם נ"ש להורות בסים ההלכה הואת, מקור ההלכה באמת היא המלה השוה „דדו". המלה הואת מובללת בשני

---

[1]) בדברוי אלה שם ר' אליעזר עון אשמה לא רק בביאה שלא לשם נשואין כי אם גם בנשואין אם אונס לפי תורת המוסר בחיי עם ישראל, ההורשת גם בנשואין טהרה וקדושה, עי' ברייתא דסנהדרין ע"ב. „תניא אל תחלל בתך להזנותה ר"א זה המשיא בתו לזקן". בתוספתא קדושין פ' א' הובאה הברייתא של הספרא, אך לפניה נאמרו עוד הדברים האלה: „זמה היא ר' אליעזר אומר זה הפנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות", כי לדעת ר' אליעזר „פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות עשאה זונה". עי' ביבמות נ"ט ובמקומות עוד אחדים.

[2]) בספרא לא פרשו על מי נאמר „מנין שהוא ענוש", אבל בתוספתא ברור מאד שנאמר על פנוי הבא על הפנויה. מטעם זה נפלאו לנו דברי בעל „קרבן אהרן" המפרש: מנין שהוא ענוש הבא על נשים רבות, הן בפסוקתא זוטא נאמר ר"א ומלאה הארץ זמה, מלמד שהבא על נשים הרבה כאלו בא על אשה ובתה, אולם אם גם נאמר שרה"ת ד"א נשתבשו מרא"א, הן לא נוכל לעבור על דברי התוספתא בעיר שגם נאמרו של ראב"י הובא אחרי מאמרו של ר' אליעזר.

דכתובים, ויקרא כ, כ: יב ד, ט א, ואם גם נכפלה שלש פעמים אני למדים כי כשם שהכתוב השני מדבר באחי האב גם הראשון אינו מדבר כי אם באחי האב, בירושלמי [1], במקום שנכתוב לנו הכריחא לפי שנת ר' עקיבא ובבבלי יבמות נ ד: ששם מושמעת ההלכה ע פ יבא, אין נ"ש אחרת ל,דחה", ילא לפני תקיפת המלה השוה משני ענינים הותה בלי ספק רישה אחרת להלכה זו, כי לא נעלם מעיני הו ל שמלת ,דחני' הוא מלד שיש נמיחה, מלבר בכתוב כ' פ' כ' בויקרא עיד בעם אחת בשמית ו' כ, וכי דחני שם הוא אבית האב ילא אבית האם מעיד בכתוב נש פ' כי במדבר: נאמר כאן דחני ונאמר להלן דחני מה להלן קידמה מן האב ילא מן האם אף כאן כן. נראה כי הכמיני השמיטו אבר בן את ים מעלה שוה זו, אחרי שלא נצרכו לה, מפני כבודו של משה.

6) הדבור "שבת לה'" נכתב מלבד בעשרת הדבירות (שמות כ, י ודברים ה, י"ד) גם בויקרא כ"ה, ב במצות שמטה, במלה שוה זו משני ענינים השעים ר' ינמליאל (לפי הגמרא בבא ק ד.) [2] את תקנתו נגד דעתם של בית הלל בית שמאי אשר הסכימו על זמן השמטה ידיר מן הראוי. אבל אין לאחד מטעם זה את זמן הש"ש הואת עד שי יבן ינמליאל, כי אנו יואים בספרא בהר פ' א, א שלא באה שם להקל [3]. שם נאמר: "שבת לה' ושם שנאמר בשבת בראשית שבת לה' כך נאמר בשבועית שבת לה'". ובמה שונה שתי השבתות זו לזו, אימים מפרשי הספרא, לא הנה בזה, אולם לפי דעתי, אשר שונה הפעם מדעתם, יש יחס בעיקר ע"י הלאו: לא תעשה כל מלאכה. (שמות כ, י ודברים ה, י"ד) החל על שדות יכרמים כדברי סיח המאמי שפרשו: "שדך לא תזרע וכרמך לא תזמר, כל מלאכה שבשדך וכל מלאכה שבכרמך", וכי אין לפרש את המאמי חוה כי אם להזהיר, יאיה לנו מדברי הספרא אמיר י"ד פ' ו', שלפיהם נוהגת ההוספה מדול על הקדיש לא רק בי"ט כי אם גם בשבת ויתי מיעד — ומן התורה בתירת התוספית במיק (שם) ד"ה מה להלן, לא הובירי לנו דבר, באשר נראה בפסחים נ"ד: ד"ה לאו דשרי ע' גם שבת קמ"ח: —

---

[1]) עי' לעיל צד 69 מלות הכפולות אשר בירושלמי, ס' א'.

[2]) גם פה נשתבשה הגה"ש בהכתב רק המלה האחת "שבת". הגירסא "שבת שבתון" משובשת בלי ספק, עי' ד"ס וברה"ש תוספת ד"ה: וד"ע.

[3]) בפסיקתא זוטא נאמר בפרוש: להודיע חומר השביעית, ור' גמליאל דן את המלה השוה שנודעה מכבר לפי דעתו לקולא.

ג. בספרי.

מן המלות־השוות־בשני־ענינים, אשר דברנו בזה עד עתה, מובאות — באשר כבר אמרתי — שתים מתוך המכילתא בספרי, הנו: ערף, בדברים פסקא ר"ז ומלת „במועד", פעמַים, במדבר פסקא ס"ה וקמ"ב, ולמען הביא לכל הפחות אחת אשר אין הולקין שמקומה בספרי [1], אעיר על המלה השוה אשר כבר דברתי על אדותה צד 13. לפי ערכה: „בהנים־כהנים", ודעתי שהדבור השוה במקום זה הוא בעל שלש מלים: „בני אהרן הכהנים" [2]. בדבור זה השתמשה התורה כפעם בפעם על בני אהרן אשר להם משפט העבודה במקדש. חמש פעמים בויקרא בדיני הקרבנות ופעמַים בבמדבר, במספר הכהנים המשוחים לכַהֵן [3] (ז', ג') ובתקנית החצוצרות (י', ח'). הגר"ש הוזאת משני ענינים אמנה עתיקה, בהעדך יחד „בני' עם מלת „ובני" ומלבד זאת ידוע נדע כי מזמן מאחר הוא, מפני שר' עקיבא דן אותה ראשונה. אך בכל איפן היא נ"ש נמוכה כי העקר במלה־השוה זו הוא, שמלת „הכהנים" היא תאר לבני אהרן המכהנים במקדש ומשמשים בעבודה.

ד. בתוספתא.

מלת „ערלתו" נכתבה חמש פעמים בתורה: ארבע פעמים במצות מילה ופעם אחת בדין ערלה (ויקרא י"ט, כ"ג). ובכן יכיר כל איש בדברי התוספתא, שבת פ' ט"ו, שנ"ש מסרית לפנינו. אלה דבריה: „ר' יוסי אומר מנין למילה שהוא במקום פרי שנאמר וערלתם ערלתו את פריו, ואומר אשר לא ימול את בשר ערלתו, ממקום שהולד נכר אם זכר אם נקבה, משם מלין אותו." — כבר לפני שנים הוכחתי בראיות בריות בספרי (תוספתא שבת, קרלסרוהע תרל"ש צד קט"ו) כי המאמר הזה הוא חסר או סיתר את עצמו. ובאמת אנו רואים בתלמוד בבלי שבת ק"ה, מחלקת ר' יאשיה וי' יונתן [4]: בעוד שהאחד נותן בנ"ש טעם לדבריו, מביא השני ראיה לעצמו מן הכתוב בבראשית י"ז, י"ד, שבו כתובה מלת ערלתו בפעם הראשונה והמספיק, הוא לבדו, לבטל מ־איש את כל השאלות שאין בהן תכלית. לכן אך דרך אחת לפנינו, להשלים את המאמר הזה בתוספתא ולגרוס: „מנין למילה שהוא במקום פרי, ר' יוסי אומר

---

[1]) עי' לעיל צד 74 האמור שם ע"ד ערף.

[2]) רק פעם אחת נמצא את שלש המלים האלה מוחלפות: הכהנים בני־אהרן, ויקרא כ"א, א', ושם באמת פרושם בעלי מומין.

[3]) מכתוב זה אין להביא ראיה, יען גם מלת „משוחים" באה להיות תאר ל„כהנים".

[4]) כן היא הגירסא הנכונה, ולא ר' נתן אשר במהדורות שלנו. עי' דקדוקי סופרים; לפעמים רבות נתחלף ר' נתן בר' יונתן.

נאמר כאן ימול את בשר ערלתו ונאמר להלן וערלתם ערלתו את פיו, מה להלן במקום פי אף כאן במקום פי, וחכמים אומרים [1]) אינו צריך, הרי הוא אומר ועיל וכי ומי," כאשר יסופר לנו בגמרא (שם), נסה קרנא ע"פ שמואל את רב, עת שב בבלה, בהלכה בדי לתהית על קנקנו, ויציע לפניו גם את השאלה ע"ד מקום המילה למען הביא אותו במבוכה. הדבר הוצא לנו מכל הספור הזה רב הערך הוא, כי מלבד שיודע לנו מזה ששמואל לא ידע עד היום החוא את רב עמיתו, רבת ערך לנו תשובת רב: „דגן ערלתו תמה מערלתי תמה ואין דגן ערלתו תמה מערלתי שאינה תמה." לאמר, כי אף אם אנו דגן מלה שוה או ג"ש בישני ענינים, אם המלים מתאימות באמת, אם הגה"ש היא גמורה.

ה. בתלמוד בבלי.

1) המשנה בחגיגה (פ' א' מ' ו') תורנו, שגם בשמיני העצרת הרשות לזקדים את קרבן החגיגה בעד יום הראשון של הג, אף כי היום האחרון הוא „גיל בפני עצמו". בבבלי (שם ט'.) נתקן ר' יוחנן בשם ר' ישמעאל טעם להלכה הזאת בדברים האלה: „נאמר עצרת בשביעי של פסח ונאמר עצרת בשמיני של הג, מה להלן לתשלומין אף כאן לתשלומין." הגה"ש הזאת היא ג"ש נמורה בשני ענינים, כי מלת עצרת בתורה רק בשני החגים החם ומוכפלת שלש פעמים, ויקרא כ"ג, ל"ו: במדבר כ"ט, ל"ה, את יהוב על דבי יום השמיני של הג הסכות, ובדברים ט"ז, ח', ע"ד יום השביעי של הג הפסח, המלה נאית לפי זה הפעם השנית בסכות מיותרת ופלא הוא כי אמוראי בבל בקשו להוכיח שמלת עצרת מיותרת בחג הפסח (הגיה שם), הכתובה שם רק פעם אחת. הלא היה לג"ש זו מופנה רק מצד אחד, אחרי שהוא ג"ש של ר' ישמעאל, לפי דבריו הגמרא נדה כ"ב:, אבל אל נא יעלם כי פה לא יובח שהלמד, הסתום, כי אם שהמלמד, המפורש, הוא מופנה [2]), ובכר העירו בעלי התוספות כי גם בירושלמי (שם) אומר ר' יוחנן הלכה זו בשם ר' ישמעאל, אשר דן ג"ש „חמשה עשר—חמשה עשר": אך על מה רמזו דבריהם; „ותי ליכא למיפרך כדפריך בש"ס שלנו, דהא ג"ש נמורה היא", לא אוכל הבין: כי אין כל יתרון למלה־השוה „חמשה עשר" על המלה השוה „עצרת",

---

[1]) את השמות לא אניח בתוספתא לפי הבריתא, יען השם ר' יונתן לא נזכר בכל התוספתא אף פעם אחת, ושם ר' יאשיה רק פעם אחת בשבועות פ' א'.

[2]) עי' רבנו חננאל (שם). הערת ר' שמואל שטראשון לענין זה מזורה מאד, כי דבר מפורסם הוא שהתלמוד מוכיח מכל ג"ש במקום שאפשר ובמקום שנאלץ לזה, שהיא מופנה מב' צדדים.

באשר אוכיח, ולו גם היתה בזאת, הן ההוכחה להראות כי הנה"ש היא מופנה, מפני שהפירכא איננה נגד הנה"ש כי אם נגד ההקש.

2) מלת „והרים" בצורתה זו נכפלה בתורה שלש פעמים, במנחה (ויקרא ב' ט, ז' ח) ובתרומת הדשן מעל המזבח טרם ההלה העבודה, ויש להבדיל בין תרומת הדשן והוצאת הדשן, כי הראשונה היתה חובת הכהן בעבודתו למן היום הראשון, בעוד שהשניה נעשתה לאחת מחובות העבודה אחרי אשר הסכימו הכהנים לעשותה ברצונם. את תרומת הדשן לא הרחיקו מפני העיר ההוצה וישימו לה מקום אצל המזבח. — וכמה היתה מדת תרומת הדשן? ר' אבין שאל את השאלה הזאת, ביומא כ"ד, והתלמוד עונה עליה בבריתא דר' חייא: „נאמר כאן והרים ונאמר להלן והרים, מה להלן בקמצו אף כאן בקמצו." אף המשנה בתמיד (פ' א' מ' ד') לא קבעה את מדת תרומת הדשן ואומרת בכלל: „חותה מן [1] המאוכלות הפנימיות". הרמב"ם (תמידים ומוספים פ' ב' הל' י"ב) מביא את המשנה באמרו: „וחותה מן הגחלים שנתאכלו", מבלי שום לב לכאורה המשנה אשר בבריתא דר' חייא, לאשר החפלא בבר בעל „משנה למלך", גם ריש"י לא הוכיר את הבריתא החיא לא בפרושו על התורה ולא בפסחים כ"ו ד"ה תרומת הדשן, באמרו שמדתה „מלא מחתה". ממפרשי ריש"י, האומרים כי לכל הפחות הרמה מלא קמצו, וכי היתה הרשות לכהן להוסיף על המדה הזאת, נעלם שלא הזים הדשן מעולם יותר מן הנחוץ למען תתו אצל המזבח, ומטעם פשוט, יען לא הדלה ע"י זה קדושת הדשן וטעון גניזה. גם ר' אבין ידע היטב שאי אפשר לכהן להרים דשן יותר מן הראוי, ולכן שאל: „מתרומת מעשר ילפינן לה או מתרומת מדין ילפינן לה": אם התרומה היא אחת ממאה או אחת מחמש מאות של אפר הקרבנות, אבל כי לא תוכל להיות אחת מארבעים לא היה לו כל ספק כלל. ובזה הדלה גם תמיהתם של התוספ' שם, ד"ה מתרומת מעשר, באופן פשוט מאד. אולם מטעם זה יש לנו גם המשפט להחליט שמקור הנה"ש הזאת משני ענינים בימי הבית, אף כי נמצא אותה הפעם הראשונה בבריתא דר' חייא.

3) ראשית הנה"ש „המשה עשר — המשה עשר" אשר האמוראים בשני התלמודים הרבו להשתמש בה, עתיקה מדור התנאים, ולמצער עתיקה היא מימי החכמים אשר נמסרה בשמם (בבלי סוכה כ"ז, יהוש' פ' ב' הל' ז', הגיגה פ' א' ו') [2]. בבבלי נתנו בה החכמים טעם לדעתם, כי ההוכה לשבת

---

[1]) זו היא לשון הגירסא הנכונה וכן גרס רש"י במשנה. הגירסא „חותה את המאוכלות" משובשת בל"ס.

[2]) בבבלי אומר ר' יוחנן ג"ש זו בשם ר' שמעון בן יהוצדק ובירושלמי שתי פעמים בשם ר' ישמעאל, והנה אחרי שבחגיגה ההלכה הזאת היא לכולא עלמא ומימי הבית,

בלילי יום חמשה עשר בחשוני בשנה אשר היא חובה לאכול מצה בליל יום חמשה עשר בניסן, ביישלמי נדרים פ"ש ה"ג לא רק לתת טעם להלכה הזאת, כי אם גם לענין תשלומין בשה"ע. הנוגע לנ"ש עצמה, יודה כל יודע את ב"ק, כי משובשת, ענין הדברי חמשה עשר' לא יבי בכל התורה, לא בפסח ולא בסכה [1]). בראשית נקראה אמנם "בחמשה עשר' בצאתה את תגלה לעיני כל"ש נשרה משני עניגים, ענין הדברי הזה נכתב פעמים בפסח (ויקרא כ"ג, י' — ובמדבר כ"ח, י"ו), בכתובים אשר ידבר בהם באמת ממצה, ופעם אחת בסכה (במדבר כ"ט י"ב).

4) ע"פ התורה לא יכלו בתים ישדות להמכר לעולם כי אם עד שנת היובל. אבל גם בזק חזה היה משפט אשר יצא מן הכלל. בעיים המוקפות חומה היתה אמנם הרשות למוכר לפדות את ביתו מיד קונהו משך איזה זמן, אבל אחרי תם הזמן הזה, "במלאת שנה תמימה" ולא נאלו, "קם הבית... לקונה אותו לדוריתיו לא יצא ביובל", התורה שמה הבדל, באשר הושב מאד המכו"ן להעיר בפרישו (ויקרא כ"ה, כ"ט ולהלן שם), בין בתי מושב ובתים אשר נבני רק לצרך העבודה על פני השדה, ויהי להם משפט שדה ולא משפט בית. לבתים האלה בעלי המדינה השניה, נחשבו כל הבתים אשר בעיי הפרזות, בתי החצרים, ומשפט ממכרם מעט ממשפט בתי עיי החומה רב ממשפט השדות: כי יכלו להגאל כבר בשנה הראשונה ולא יכלו להמכר לעולם כי אם עד שנת היובל [2]). ואיש אשר מכר ביתו בעיר חומה ולא נאלו משך ימי השנה הראשונה אבד כל זכותו עליו. אולם ההלכה הוסיפה עוד את שני התנאים האלה: רק אם קדמה החומה לבתי המושב ואם נבנתה טרם שנכנסו ישראל לארץ [3]). התנאים האלה אינם אמנם בספרא כי אם בברייתא מאוחרת, בערכין ל"ג: "תניא איש כי ימכור בית מושב עיר חומה, שהקיף ולבסוף ישב ולא ישיב ולבסוף הקיף יכול אפילו הקיפוה ישראל נאבר באן חומה ונאמר להלן חומה, מה להלן עכו"ם אף כאן עכו"ם, יכול

אשר בכל אחיותיה אז מקורה ובנינה בתורה, יש לנו המשפט לשים את ראשית הגה"ש ביומי הלל.

[1]) הדבור "בחמשה עשר" (במדבר ל"ג, ג') מדבר אך ביציאת מצרים ולא בפסח ומצה ואין ענינו לכאן.

[2]) ע"פ דברי הכתוב (ויקרא כ"ה, ט"ו) "במספר שני תבואות ימכר לך", לא יכלו שדות להגאל לפני תם השנה השניה. הענין הזה קצוב לפי משפט הענין. עי' ערכין פ' ט' מ' א' וכ"ט:—

[3]) עי' ברמב"ם הלכות שמטה ויובל (י"ב, ט"ו) ששם ערך אחד לשיבת ישראל מבבל ולכניסת הארץ. עי' גם "כסף משנה" שם.

אפילו הקיפוה עכו"ם לאחר מכאן, נאמר להלן חומה ונאמר כאן חומה, מה להלן עכו"ם קודם לכן, וכו'." בדברי התנאי הראשון היעי כבר בפירוש המיוחס לרבנו גרשם מאה"ג, והר"ן הגיד זאת במגלה ג': בפירוש, כי קדמות החומה נרמזת בסמיכות המלה הזאת. הן אין לכחד כי הבריתא אשר לפנינו בבבלי מדברת בכתוב י"ט אשר בויקרא כ"ה, אבל עוד מעט נוכח כי הספרא פירש את הדברים "בית מושב עיר חומה" באופן אחר, ולפי דעתו לא אשנה אם אומר, כי התנאי הזה יצא מן הכתוב: "וקם הבית אשר בעיר אשר לו חומה" (שם פ' ל), כי מלת "לו", לפי הקרי, לא נוכל ליחס ל"עיר" כי אם ל"בית", ובכן הלא מפורש בכתוב כי החומה קדמה להבית. התנאי השני מיוסד ע"פ ג"ש משני ענינים, כי אף אם נכתבה מלת חמה ארבע פעמים בתורה, בפרושה לפי משמעה הנה הובאה רק בשני ענינים ובלתם השתמשה בה התורה רק בדרך משל ודמיון [1]. הספרא לא ידע את התנאי הראשון כי אם את השני, ואשר יוסיף יפלא בעינינו כי לא הזכיר כלל את הגה"ש. אלה דברי המאמר הזה בספרא, בחר פרשה ד' פ' א': "ואיש כי ימכור בית מושב עיר חומה, יכול אפילו הקיפוה חומה מכאן ולהבא, ת"ל בית מושב עיר חומה, המוקפת חומה מימות יהושע בן נון ולא שהקיפוה מכאן ולהבא." כי פירוש המלים "מכאן ולהבא" הוא, מיום שנכנסו לארץ [2], ולא מיום שנבנו הבתים, אך למותר להוכיח, ובכן לא ידע הספרא את התנאי, כי החומה תהיה בנויה עוד טרם נבנו בתי העיר. הספרא למד ממלת מושב עצמה, לה"י ממלת מושבותיכם, אשר רמזה לפעמים על הכניסה לארץ ישראל, את אשר דנה הבריתא בבבלי מנזרה שוה, ובכן יודה לי כל איש שהבריתא הביאה את הדבור: "איש כי ימכור" אך לסימן בעלמא, ולא ללמוד את התנאי הראשון מסמיכות. הנוגע לגה"ש — אין ראיה שצעיריה לימים יען הספרא לא הזכירה ולא ידע מנה. להלן אראה כי ישנן עוד הלכות רבות אשר נוסדו ע"פ שני

---

[1]) הן המלה לא נכתבה בשורת הים, כי שם כתוב "נר" תחת חומה, אבל גם על הפסוקים בשמות י"ד וכ"ט מרחפת רוח שירה.

[2]) אך למען העיר על "החדוש" אוכיר פה כי הרב מלבי"ם מצא בחריפותו את הבריתא של הבבלי גם בספרא. הוא גוזר את המאמר לגזרים, ובמלות עיר חומה התל מאמר שני, אלה דבריו: "תאר בית מושב לא בא בשום מקום, דסתם בית יושבים בו, ופי' חז"ל שמושב סמוך אל עיר חומה, שצריך שנתישב בעת שהיה עיר חומה, לא שקדמה החומה לישוב העיר." הסמיכות של מושב היא, לפי הרב מלבים, פרוש חז"ל. אני מצאתי את הפרוש הזה ראשונה בר"ן ולא בדברי חכמינו ז"ל. אך לא זה הוא העקר. הדבר הקשה הוא: איך השתמש הספרא, אם צדקה דעת הרב מלבים, באותו דבור עצמו "מכאן ולהבא" לשני מושגים שונים, "הקפה אחר הישוב" "והקפה אחר ביאת הארץ".—

טעמים שנים, וחפצי הפעם אך להעיר עוד (לפי השערתי), כי לדעת הספרא מלת מושב היא רבוי. —

ג. בתלמוד הירושלמי.

המחלקת בין רבי וחכמים במכות פ' ב, מ' ב': „נשמט הביזך מקרני והדג רבי אומר אינו נולה וחכמים אומרים נולה מן העוף המתבקע רבי אומר נולה וחכמים אומרים אינו נולה, כל עקרה בפרשת מלת „ונשל" (דברים י"ט, ה') אם היא בעל עומד או יוצא. לפי החכמים הוא פ"ע ומטעם זה צותה התורה כי רק בשעת האיש במכת הביזל יום הרוצה אל אחת מעיני המקלט, אולם לפי רבי היא בעל יוצא ולכן העתי כי רק אז משפט גלות ליוצה אם את הביצה בעוף המבוקע ולא בביזל עצמו. בפרוש המשנה הזאת נחלקו אמוראי דבבל מאמוראי דא"י. תלמוד בבלי מביא בזיתא אשר בה מבקש רבי לבאר את דעת החכמים, מלשון הכתוב „מן העוף": כי לו היה בדבריהם כי אז כתבה התורה „מעוף", ובבריתא זו ניתן רבי טעם לדבריו ע"י ג"ש: „נאמר עין למטה ונאמר עין למעלה מה למעלה מן העוף המתבקע אף למטה מן העוף המתבקע." והירושלמי אשר לא ידע את הבריתא הזאת מוכיח כי בעלי המחלקת נחלקו בפרוש המלה „ונשל", והנראה הנכונה היא, באשר העיר רבי בעל „קרבן עדה": „מה טעמון דרבנן נאמר כאן נשילה ונאמר להלן כי ישל ויתך, מה נשילה שנאמר להלן נשירה אף כאן נשירה, מה טעמיה דרבי, נאמר כאן נשילה ונאמר להלן ונשל ה' את העמים האל מפניך, מה נשילה שנאמר להלן מכה אף כאן מכה." ואף כי הדעה הזאת של רבי הנראית מיוסדת ע"פ ג"ש עתיקה לא נקבעה להלכה, אומר בכל זאת שמלת ונשל היא מלה בפולה גמורה משני טעמים [1]) יען מלה שוה לפנינו אשר אם גם נכפלה שלש פעמים, הנה נכתבה רק בשני טעמים, דברים י"ט, ה' ביוצא ולא בצדיה, ושם ז', א' וכ"ב בדבר שבעת העמים.

לבי יגיד לי כי הרביתי לבאר את עצם הנח"ש הגמורה משני טעמים, וכי השכלתי להוכיח בדוגמאות אחדות איך התפתחה לאט לאט גם התקופה השלישית, אשר הנני בעת לדבר על אחותה, ולכן אעמיד את הפרק הזה מבלי הוסיף עוד דוגמאות מתוך הירושלמי.

---

[1]) הנני אך להעיר כי בתורה הקל „ישל" הוא תמיד פ"ע „ונשל" פ"ע.

ג. מדות שוות אי גמרות בהשמותן בעצמם או בשני ענינים.

הלא גם במלות הכפולות הגמריות לא השתדלתי ללקטן עד אחת מכל הספרות התלמודית, ואף כי בנדות השוות הגמריות משני ענינים לא הזה הפצי לאספן כלן הנה: ובכל זאת אחשוב למשפט, כי ערך אלה לאלה יהיה כמספר הארבעים לשש עשרה. כי הנה"ש משני ענינים מעטו הרבה ממספר המלות השוות הכפולות, לא יפלא בעיני איש, בידעו שזה הוא מנהגו של עולם, כי כל ההולך ומתגבר לא ימצא שעת הכשר לאבול את פרי מעלליו, גם ידע כי גבולות המלה הכפולה הגבלו מטבע ענינה והם בגבולות מיד התולדה שאי אפשר לעברם, לא כן גבול הנה"ש משני ענינים שגבלו האחרונים, הוא כאשר הוצב בן חוסן באפס יד. כל עוד מספר השנים היה עצם המלה השוה, חשוה גם בצורתה, דמתה לנחל אשר נאון פלגיו לא ברחב נדותיו כי אם בעמקו, ומימיו הזבים החולכים לאט לא שטפו את שפתו אשר חוקה מצור. אולם כאשר החלו לפרוץ בה פרצים יען גבהה קומתה ויצר להם גבולה, שטפו עברו גם מימיו את כל נדותיו לעמוד ברגע לפני השכר אשר חוכן בפניהם. מספר השנים של הענינים או המשפטים אשר בהם נתחברה הנה"ש היה השכר אשר מימי הנחל החולכים הלך וגבר החלו אחרי זמן מצער להרים את אשיותיו, לא פעם אחת כי אם לאט לאט, עד כי פזר התפרר ויסח ממקומו. אכן, הנה"ש משני ענינים לא היתה גבול טבעי כי אם מעשה ידי החכמים, ולכן בכל אשר נוספה הדעת כי ישנם בתורה מאמרים שלמים אשר משפט שירה ומליצה להם, וכי מאמרים כאלה אינם ראוי לדבר הלכה, נוכחו נ"כ לראות כי הנה"ש הזיא משני ענינים אך גבול ומעצור. הנה בבר ראינו כי התורה השתמשה במלת „חמה" פעם לפי משמעה האמתי ופעם אך למשל, וכי לא שמו החכמים את לבם למשל הניב הזה במקום שהפצו לבון את המושג המיוחס לו בתורה, או — למען הביא הוגמא עוד אחרת — חאם לא יודה כל איש כי בהספר הדברים שנכתבה בהם מלת „שבט", עלינו לשפוט את פרוש המלה הזאת: מקל, שבט מוסר, שבט עין או שבט מלך? כל עוד מספר השנים לבדו היה העקר, לאמר, בחשנות המלה אך פעמים, בקשו החכמים עצה מפי התורה בלה, אך במעט התרחבו גבולות הנה"ש, יאו החכמים הוכה לעצמם לשום מעצור ליוה משפטה: כי לא יכלו לשים בנפשם שקר ויבינו כי אין להם הרשות לדון ממלים אשר נאמרו ביוה שירה, אשר נאמרו למשל ולדמיון, וגם בזה לא הגיעו עוד עד קין הכליתם. כי במקום אשר היה להם להחליט על דבר משפטי התורה וחקיה, ידעו כי אינם רשאים לשפוט מתוך דברי החגדה אשר בתורה, אך צעד אחד היה מן המלים הפרטיות לכל הפרקים הגדולים אשר בדברי הימים, ואת הצעד הזה לא אחרו לעשות. עד אז דקדקו

למצער על כל שתי המלה שנכתבה בשני משפטים שונים, יען ידעו כי לא שרש המלה הוא העקר לפרושה כי אם בנינה: אילם כאשר הדל תנאי החשמת פעמים, בטל גם דקדוקם זה מאליו כאן לו עוד כל משפט הגותו, מפני שצורת המלה תליה בבנין כל הכתוב ואין לנו הרשות לדרוש משני משפטים שונים, הכתובים בזה אחר, שתהיה לדבים גם צורה אחת. ובכן השתנו הגזרות השונות משני ענינים ע״פ שני אופנים להיות אי נמירות, האחד, כי העלימו את עינם מכל המלים הדומות אשר בפרקי התורה, והשני — כי בתמכם את דעם והקשם על מספר השנים בכלל, בטלו את שתי צורת המלה אשר דרשו מלבנים. ע״י אופן זה השני בטלה מאליה גם זכות המלה הכפולה הנמירה בשני ענינים, כי איך יאמר עוד קדוש לתנאי אשר בנ״ש ו׳ אם הדל לו כל עיך בי״עתה. אכל בעת יראו החכמים לכל תשתפך עצמת הנה״ש ותשתוק את כל שדמות ההלכה באין עוד כל מעצור לשטף יחד, לכן ההליטו אלה אשר ראו חובה לנפשם לשמור את תורת המדות לכל ידבו גם בה הפרצים, לבלתי הסתפק עוד באיי־ציון לבד ולבלתי לחשות בעת כואת, כי אם לאסוף מלחמה נגד המתפרצים בהלכה, והמלחמה היתה נחוצה בימים ההם, כי הנכזל אשר הושם במספר השנים, נכזל המלה השוה בהשנותה בשני ענינים, החל להתרחב עד אין קץ, המחדשים לא אמרו די בכבשם את המלים הדומות אשר בפרקי דברי הימים ויסיפו לשום עוד הבדל בין המצות אשר בבית המקדש ואשר מחוץ לו, עד כי כל משפטי הקרבנות היו להם אחרי ימים לענין בפני עצמו. כל הדברים האלה דישו מאת החכמים שהתנגדו להם לעיך נגדם מלחמה, ובכן היתה התקופה השלישית של המלה השוה, תקופת מלחמה קשה אשר הד קולה עוד ישמע אם נקשיב רב קשב, ויען כל החלק השלישי של ספרי זה מוקדש לקריית המלחמה ההיא אשר פרצה נגד הנה״ש שוידה את תכונתה האמתית, הנני להביא פה אך הנמאית מספרי ממלות שוות בפולות ומלות בפולות בשני ענינים אי נמירות, למען הריות בהן את הדרך אשר התוינו לרוח התפתחותן.

1) מלת „תשבו״ נכתבה חמש פעמים בתורה, ואם אנו ריאים כי תלמוד בבלי סנה י״ג: וירושלמי שם פ׳ ב׳ הל׳ ז׳ [1]), עיך בכל ואת רק את שני הכתובים, ויקרא ה׳, ל״ג וכ״ג, מ״ב, זה לעמת זה, אנו יודעים שעשה ואת יען רק אלה השנים באו להורות, ישלשת הכתובים האחרים מקומם בדברי הימים ואין להם משפט הריאה, המלה השוה הואת בפולה, בחשנותה בשני ענינים,

---

[1]) כי הכתוב (ח׳, ל״ה) משובש בהוצאת ויניציה ועלינו לקרא „תשבו״ ת׳ „ישבו״, מובן מאליו, אם גם הוצאת קרוטושין לא תסכים לזה.

אבל אינה גמירה למראה שלשת הכתובים האמורים. אולם לא כן משפט הגה"ש הזאת לפי גירסת הספרא אמור פ' י"ז, ה"ח, אשר תחת ממלת „תשבו" לבדה בן משלש המלים „תשבו שבעת ימים". ע"י זה חדלה המלה השנה מהיות בפולה בשני ענינים, יען בנוסח זה לא תמצא בכלל כי אם פעמים בכל התורה, במקומות החם. אך מלה שנה זו הכפולה תהיה בכל זאת אי גמורה לפי התנאי הדוש אף שהוי צורתה, ולשון המקרא בויקרא ח' ל"ה היא: „תשבו יומם ולילה שבעת ימים". לא כן היה משפטה לו קראנו: תשבו שבעת ימים יומם ולילה, כי אז נשתוי שני הכתובים (עם הכתוב כ"ח, מ"ב) גם בצורתם.

2) מלת „עלי" נכפלה פעמים בכל התורה, במדבר י"ט, ב' ודברים כ"ה ד', אולם מלת „עלו" נמצא בבראשית כ"ה, ג', „עלכם" בויקרא כ"ו, י"ו, „בעל" דברים כ"א, ג' ומספר כלן, אם נחשבן יחד, חמש. בשני כתובים, בבמדבר (שם) ובדברים כ"א ג' באו להדיות ולו גם לא שנתה צורתן היו גם אז מלה כפולה אי גמירה, בפרט שתנאי השוני חסר בהן, הנה לפנינו אי־גמירה משני פנים, שני התלמודים מביאים את הגה"ש הזאת אשר אין לה כל זכר בספרי במדבר פ' כ"ג: הבריתא בכבלי סוטה מ"ו הסיפה על הק"ו אשר בספרי עוד את הדברים [1]: „ואם נפשך לומר נאמר כאן עול ונאמר להלן עול, מה להלן שאר עבודות פוסלות בה אף כאן וכו'." אמוראי דבבל הביאו במאמר הזה, „ואם נפשך לומר", את פירושו בכל התלמוד, פירכא על הק"ו והראו שיש לפרוך עליו: כל זה אמנם יתכן, אולם אשר יפלא הוא, כי מפירכא זו יש להשיב גם על הגה"ש והתשובה הזאת עודנה קימת בכל תקפה, כי היא רק אז תחדל את נוכח שהמלה השנה היא מיפנה, וחלא באמת אינה מיפנה אפילו מצד אחד.

3) בגה"ש „אלה — אלה" אנו רואים את המראה אשר ראינו במלה השנה „עול". במלת אלה השתמשה התורה בשני מקומות, בבראשית כ"ו, כ"ח ובויקרא ה', א' ובכן אך פעם אחת בדבר חק ומשפט, הן בהוספת הכנוים ובאותיות בכל"ם תמצא המלה הזאת עוד שתים עשרה פעם, אך אם ניסיף לבחון אותה בצורותיה השונות נוכה לידעת שכלן באו להדיות אך משפט עוד

---

[1] בירושלמי סוטה פ' ט' הל' ד' הגה"ש היא „למד ומלמד". אלה דבריו: „עיל עול לג"ש מה עול האמור בעגלה עשה בה שאר כל העבודות כעול, אף עול האמור בפרה נעשה בה שאר כל עבודות כעול, מה עול האמור בעגלה עבודה פוסלת בה בין לדעת בין שלא לדעת, אף עול האמור בפרה עבודה פוסלת בה בין לדעת בין שלא לדעת (מה [ומה] עול האמור בפרה העול פיסל בה אף העול האמור בעגלה העול פוסל בה, אי מה עול האמור בפרה המוציין פוסלין בה אף עול האמור בעגלה, וכו' ת"ל אשר אין בה מום." לפי הנראה גם פה לפנינו ג"ש מזמן התנאים.

שנו, יאכ בספרי במדבר פסקא י"ד נעשתה המלה הזאת למלה שוה הנה היא מלה שיש הכפילה בשני ענינים יאי זמירה משני פנים: יען פרקי ההגדה אינם ענין למלה שוה ויען העקר, עצם הגה"ש, חסר בה — השווי [1]).

4) מלת „לחם" המצא בתורה בציורותיה השונות יותר משמונים פעם, יאכ גם נבדיל מתוך ענינו את כל המקומות שהשתמשה בה דרך המשל, יאת כל פרקי התורה ששם נכתבה בשעמעה הטבע, נמצא אותה עוד במצות שונות בתורה, בקרבנות בכלל, בלחם הפנים, בלחם הכבודים, במנחת מאפה תנור ובתרומה הנקראת לחם, והלא יהשוב כל איש כי לגיאה המצות האלה לא העלה על הדעת לעשות שתים מהן לדון על פיהן נ"ש, אכן יצדק במשפטי זה כל עוד יושם לב למצות התורות במקדש. אולם הלה ימצא אשר עיתם לעצמה היא ענין רב מאד, דומות הן באותה בדשים אשה לחברתה, ותהיינה שתיהן על פי המלה השוה „לחם" למאחדות להן בהן, לא רק בספרי כי אם גם בירושלמי [2]). אולם גם המלה הכפולה המורה הואת משני ענינים, אי זמירה היא משני פנים: כי מלבד שנעדכה בחוקת ציון התכמים הנה הסדה לה גם צורת השוה.

5) התבור „בין הערבים" נמצא בתורה אחת עשרה פעם, עשר פעמים במצות שונות ופעם אחת במעשה השלו (שמות ט"ז, י"ב). המצות נתנות אמנם כלן רק במקדש, אולם שנות הנה בעצמותן: בתבור „בין הערבים" קבעה התורה את הזמן לקרבן התמיד, לקרבן הפסח ולהעלות את הנרות, ובכל זאת הנה עדך הירושלמי בפסחים (פ' ה' הל' א') את שתי המצות בתבי הקרבנות זו לעמת זו לדון מהן, ואלו היתה מלת בפלה לפנינו הזמירה משני ענינים, לפי הזמן הקבוע בתקרבת הפסח „משש שעית ולמעלה". תלמוד בבלי לא ידע מזה זו דבר, אולם גם בתלמוד ירושלמי אין כל מענה על השאלה, מה תורתן אשר לתבור „בין הערבים" בפסח על הבבי בקרבן תמיד, כי רק מפני אני למדים שהזבח הקרבן משעה שעבר עליה זמן הצדרים? בכתוב המובא מיתמהו (ו' ד') לא נמצא ע"כ מענה, כי בדוש השאלה בירושלמי: „מה תמית מיבי בין הערבים מי שעות למעלה" הוא: מה יאי התכמים למצא את התחלת השעה השביעית שקבועה רק בפסח [3]).

---

[1]) עי' להלן בין המלות השוות המוסרכות אשר בספרי.

[2]) עי' ג"כ שב.

[3]) אם גם נאמר כי בהברותא אשר בירושלמי הושם כבר לב אל הכלל „פסח דוחה שבת", נבין אמנם רק שאין לפרש את הדבור בין הערבים „עם דמדומי חמה", אינם לא נפתרה לנו עוד השאלה, מדוע דוקא משש שעות ולמעלה.

6) מלת „רבוע" תמצא בתורה שש פעמים, במזבח ובאפוד, ובכן יק בדבר חק ומצוה, ובכל זאת תעיבנה על פי המלה השוה הזאת יק מצות המזבח זו לעמת זו ומצות האפוד לא תוכינה כלל. אולי יען שזו המזבח והאפוד במספר מדותם, כי באפוד הסרה מדת הקומה: ואולי — וטעם זה יחזה אמנם הנכון — מפני שכל המצות המתיחסות למזבח נעשות בכללן אשה בחברתה ובקבוצה זו תדיגה לאחת. בתלמוד (זבחים נ"ט:) מובאות שתי בייתות אשר בהן מצאה המלה השוה מקום מאד נכבד. ר' יהודה ור' יוסי נחלקו בדבר רחב, ארך וקומת המזבח אשר עשה משה במקדש. ר' יוסי אומר כי מדת שטח המזבח היתה עשרים וחמש אמות מרובעות, דכתיב: חמש אמות ארך וחמש אמות רחב (שמות כ"ז, א', ועי' ל"ח, א') והכתיב בכתבם: ר' יהודה אומר נאמר כאן (שמות) רבוע ונאמר להלן (בשל יחזקאל) רבוע וכו' בשהוא אומר על ארבעת רבעיו מלמד שבאמצע הוא מודד. וכן נחלקו שניהם גם בדבר קומת המזבח, בעוד שלר' יהודה [2]„שלוש אמות קומתו" כדכתיב, אומר ר' יוסי שקומת מזבח הקרבנות תערך ע"פ המלה השוה רבוע (שמות ל' ב: ל"ז, ב':ה) לעמת קמת מזבח הקטרת, „מה להלן גבהו פי שנים כארכו אף כאן פי שנים כארכו". ובכן היה גבה המזבח עשר אמות, וחמש האמות הכתובות בתורה הנה „משפת מזבח ולמעלה". גם הגה"ש הזאת היא אי־גמירה משטי ענינים יק אם נאמר שהתורה השוה נדונה משתי המלים „רבוע יהיה", תהיה בזה לפנינו מלה כפולה שאינה גמירה. אבל גם מזאת האחרונה נמצא מספר חנון וחנני להביא פה אך דוגמאות אחדות.

1) מלת „בליל" תמצא שלש פעמים בתורה (ויקרא ו', ט' ט"ז), במנחת הכהנים ובעיר הנדחת (בדברים י"ג, ט"ז), ובכן אך במצוה שבתורה, ובכל זאת לא הוכיר הספריא (צו פ' ה', ד') את הכתוב בדברים כלל, ויעיוך

---

[2] במדרש רבה במדבר פ' ו', לא הזכר המחלקת ע"ד השטח המרובע — כל"ס יען ג"ש נדונה רק מן הכתובים הבאים בתורת משה — ושם נחלקו ר' מאיר ור' יוסי, המלה השוה שם מיפנה.— אלה דברי הברייתא: „תני מזבח העולה ארכו ה' אמות ורחבו ה' אמות וגבהו שלש אמות, שנאמר ועשית את מזבח העולה וגו' דר"מ, א"ל ר' יוסי מימשמע שנאמר חמש אמות ארך וחמש אמות רחב אינו יודע שהוא רבוע, מה ת"ל רבוע יהיה, אלא מופנה לחקוש לדון מנינו ג"ש, נאמר כאן רבוע ונאמר להלן רבוע, מה רבוע האמור להלן גבהו שנים ברחבו וכו', אמר ליה ר' מאיר אם כדבריך נמצא גבה מזבח מן הקלעים חמש אמות, א"ל ר' יוסי והלא כבר נאמר וקלעי החצר וכו' אף מזבח י' אמות." את הברייתא שבתלמוד הביא גם הילקוט (מלכים א', ח'). ר' קצ"ג, שנויי הגיהאות אינם נותנים מקום לטעות, הדבר, כי אחדים מחז"ל השתדלו להיכיח שג"ש זו היא מופנה, ועיד כי היא אחת מן העתיקות.

רק את הכתובים המדברים במנחת חובה ונדבה של כאן ע"פ המלה השניה „בליל" אלה מיל אלה. וכמו הוי המצות האלה מחלקה בבני עצמה יאין להן כל יחס אל שאר המצות שבתורה. לו היה הדין הזה במשפט, כי או היתה המלה השניה הואת בפילה [1]), אולם אך למותר כל ראיה שמשפט נמורה לא יהיה לה כל היחס. — הן מיכן מאליו, כי למלה את באיזו ענין עצמי אי אפשר ליחס שני מושגים שונים, וכאן פרוש מלת „בליל" במנחת חובה ונדבה של כהן, לשרפה — להקטירה בליל, לו היה בדעתנו להבין רק את מלת בליל, כי או אין לנו להבדיל את הכתוב בדברים (שם), כי נגיע למסקנה ע"י בנין אב, אבל פה לפנינו ג"ש של למד ומלמד, והוצא לנו ממה לא נוכל למצא על כי בנין אב. הן לא יפון איש שאין בין „בליל תחיה" „ובליל תקטר", אולם למה היסיפה התירה לבליל תחיה עוד את המלים „לא תאכל"? על השאלה הואת — ייתי הספיא — תענה לנו המלה השניה „בליל": „אין לי אלא העלינה בבליל תקטר והתחתונה בלא תאכל, מנין העלינה בלא תאכל והתחתונה בבליל תקטר, תל בלילה־בליל לע"ש". שני הכתובים יחוי לפי זה ע"י המלה השניה „ללמד ומלמד", מלת תהיה תביאר יותר ע"פ מלת תקטר ואת הדבור בליל תקטר ישלים הדבור לא תאכל [2]).

2) את מלת תישב ומלת שבית, כל אחת לבדה, נמצא אנחנו בעמים אחדות בתורה, אולם מיחוברות יחד נמצאות רק פעם אחת, שמית י"ב, ט"ו, הן בויקרא כ"ג י' בתוספת ג"ש בפסוק אחד אולם נפרדות ע"י מלת כהן, ולכן המלה הכפולה בשני הכתובים האחרונים איננה נמורה, אם גם נדמה כמכילתא בא (פ' ט"ו). יען חסר לה השווי הנמור. אבל לו גם נאמר כי המלה הכפולה הואת מיוסדת על מלת „ושכית" בעצמה, ייש לנו המשפט להשוות כן מפני שמלת „ושכית" נמצאת באמת רק פעמים בתירה, או ימצא לנו אנחנו השווי הדרוש למלה כפולה נמורה, אולם המישנים משתי המלות

---

[1]) מלת כליל המצא בקרבנות באמת רק פעמים בתורה, כי בדברים ל"ג י' כתוב „וכליל", ומטעם שיוי המילה בצורתה וכלה אנחנו להיות מילה כפולה גמורה, אולם הכתוב בדברים (י"ג, י"ז) מוכיח שהוא אי גמורה.

[2]) זו לשון הברייתא במנחות (י"א: וע"ד.): „תניא אין לי עליונה בכליל תקטר וכו' מנין לתת את האמור של זה בזה ואת האמור של זה בזה, ת"ל כליל כליל ג"ש, נאמר כאן וכו' ומה כאן לתן לא תעשה על אכילתו אף להלן לתן ל"ת על אכילתו." גם את סוף המאמר הזה בספרא הביא הבבלי. והנוסחא הנכונה היא: ר"א אומר כליל תהיה לא תאכל, כל שבכליל לתן ל"ת על אכילתן, לר' אלעזר מלת תהיה מיותרת ומהוא הן מרבוי הרבה יותר מאשר נלמד מג"ש. עי' בספרשים. לשון התוספתא מנחות פ' א' בסוף בקצרה: אחד מנחת ישראל ומנחת כהנים אלא שמנחת כהנים כלה כליל לאשים שנאמר: וכל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל.

הדין שונים יהיו ע"פ במותם, כי כל איש יודע שמלת כתן מתיחסת לשבור כמו לתושב [1]. — וכבן גם הפעם לפנינו מלה כפולה או נמורה.

3) הפעל „שבר" ימצא בתורה בבנין נפעל נסתר, לשון יחיד וזכר, פעמים, ובכל זאת איננו מלה כפולה נמורה יען נכתב פעם בלא ואו השמוש ופעם בו', ואם נגשה לדון במקום הזה את הגה"ש ממלים אחדות ציופות יחד, לא נבא כלל למטרתנו הדרושה. המכילתא (משפטים פ' ט"ז) לא העמיקה לחקור בשאלת האלה ותכחד משני הדברים „ימת או נשבר" (שמות כ"ב, ט') „ונשבר או מת" (שם י"ח) במלת „מת" לבדה [2] להין מנה נ"ש. וכה דבריה: „ונשבר או מת, אין לי אלא שבויה ומתה, שבויה מנין, תרי אתה דן נאמר כאן מיתה ונאמר להלן מיתה וכו'." ע"ד הבריתא הזאת אוסיף עוד לדבר ביחבה בחלק השלישי מספרי זה, ואנני להביא עוד פה, שאי אפשר לצרף את המלים „מת — ומת" למלה כפולה נמורה כמו את שתי המלים „נשבר — ונשבר", בירושלמי, שבועות פ' ח' הל' א', נערכו שלש המלים יחד למלה שוה ותצא מלת או לבדה לעשותה נמורה. אולם תחת לקחת את שלשתן, טובה מלת נשבר לבדה למצא בה את המלה הכפולה. יפלא אמנם בצדק כי שתי המלים „נשבר" „מת" כתובות רק בשני הכתובים האלה יחדו, אבל הלא התנאי הראשי של מלה כפולה, שוני הדבור בצורתו, חסר בהן ומטעם זה היא אי נמורה.

4) אם גם נכתבה מלת שבט בצורותיה השונות פעמים רבות בתורה, תמצא רק פעמים בפרושה הראשון [3], לחכות וליסר, בשתי מצות, (שמות כ"א, כ') בחכות „איש את עבדו או את אמתו בשבט ומת תחת ידו", (ובויקרא כ"ו, ל"ב) ב„מעשר בקר וצאן כל אשר יעבור תחת השבט". אולם גם פה יחסר השווי הדרוש כי בשמות כתיב „בשבט" ובויקרא „השבט" [4]. עי' להלן במקום שידובר עוד בענין זה.

---

[1]) עי' רש"י (שם) וגם להלן: מלות שוות מופרכות אשר במכילתא פ' א'.

[2]) רב עוד ההבדל בין המלה השוה נשבר ונשבר ובין מת ומת, כי כאשר הזכרתי, נמצא את הנפעל של שבר רק בשמות כ"ב, ט', י"ג, בעוד שמלת „מת" עשר פעמים „ומת" ח' פעמים.

[3]) גם אם לא נשים לב לכל הכתובים אשר בם פרוש מלת שבט: שבט משפחה. ישנם עוד כתובים רבים שתמצא בהם מלת שבט בפרושה שבט מלך, ומטעם זה היא מלה כפולה אי-נמורה. והנוגע למלת שבט בבמדבר כ"ד, י"ז, נחלקו דעות המפרשים אם פרושה שבט מלוכה או כוכב. בשפת ארמית יש סנף להפרוש של כוכב, כמו כוכבא דשביט דברכות נ"ה.

[4]) שנוי הנקודה בסוף הפסוק אינו ענין לכאן, כמובן.

5) מצות, אשר התורה השתמשה לענינן בדבור „בגד ועור", ישנן אחדות וכן נמצא גם את הדבור „בלי עץ" בעשים מספר במצות שבתורה, אך אם יעמול איש למצא שתים מהנה למען יערכן יחד, ובהפניתו אותן גם בכל אשר יבחר, לא ימצא את הפרט אשר בו שונות אלה השתים מכל רעיתהן, אולם אם נספור את המצות אשר תוכיחה בהן לא רק המלים בגד ועור כי אם גם כלי עץ, נמצא על נקלה את מספר השנים המבוקש, והיתה לנו על כל פנים (עי' להלן ספרא שמיני פ' ח') מלה כפולה אי גמורה, מפני שאין בהן סדר אחד לכל המלים הזן ומלות השמוש שונות גם הן.

6) הדבור „ברית עולם" כתוב בתורה שלש פעמים [1]), אולם בשני כתובים נפרדות שתי המלים האלה ע"י מלה שלישית, במדבר י"ח, י"ט ע"י מלת „מלח" ושם כ"ה, י"ג מלת „כהונת". ר' שמעון ערך את שני הכתובים האלה „ברית מלח עולם" ו„ברית כהנת עולם" זה לעמת זה לדרשה (בבריתא מנדות כ') לתת בה טעם לדעה: „בשם שאי אפשר לקרבנות בלא כהונה כך אי אפשר לקרבנות בלי מלח". המלה הכפולה הזאת מזרה היא מאד לפי צורתה: כל עין תכיר בסקירה הראשונה שאין פה כל שורש. אבל אין לכחד ג"כ כי מכפל הסמיכות בכתובים, יוצא לא רק שנים משאר הכתובים כי אם גם יחסם זה לזה [2]).

7) מנבלת בחמה טמאה דבית התורה רק בשני כתובים, ויקרא ה' ב', ז' כ"א, הן שני הדבורים שונים מעט, כי כתוב אחד מדבר ב„בחמה טמאה" והשני ב„נבלת בחמה טמאה". אולם יען כל בחמה טמאה לא תטמא בחיה בנועה, מדבר גם פסוק כ"א בפ' ז' רק בנבלת בחמה טמאה. המושג הוא משעם זה אחד בשניהם ובכל זאת הגני נאלץ למנות גם ג"ש ז' למספר האיר נמרות, יען עצם המלה הכפולה הריש לא רק את מספר השנים כי אם גם שידמי שני הדבורים בצורתם איש לאחיו. בתלמוד בבלי נאמרה המה"ש בשם רבי, וחלא אנחנו יודעים כי הרב שמעון מקונן נסה להוכיח מן המאמר „קרי רבא עליה דר' דולה מים מבורות עמוקים" אשר בבריתא דשבועות ז', שעל יד המלים השונות המקובלות הזו ג"כ אי מקובלות, אבל גם הירושלמי

---

[1]) בראשית ט', ט"ז; שמות ל"א, ט"ו; ויקרא כ"ד ח'. כן נמצא את הדבור לברית עולם שלש פעמים בתורה, בבראשית י"ז, י"ג, י"ט, ו"ט.

[2]) ובכן אי אפשר להודות לרבנו תם אשר בקש לדון את הגה"ש ממלח ברית אלהיך (ויקרא ב', י"ג) תחת ברית מלח עולם, כי הגה"ש לעצמה רחוקה היא מן הכתוב החוא, אמת אמנם כי הכתוב בכמדבר י"ח, י"ט אינני מדבר בקרבנות כי אם בתרומות הקדשים, אך ה' קרא את בריתו עם אהרן ובניו ברית מלח עולם משעם שנקרב על כל קרבן מלח.

הביא את הבריתא הזאת, בשבועות פ׳ א׳ הל׳ ב׳, ושם לא נאמרה כלל בשם רבי. רבא הלל מאד את רבי על אדות הגה״ש המוכחת כי שני הכתובים בויקרא ה׳, ב׳ וג׳, מדברים באכילת בשר קדש וביאת מקדש בטומאה, לאמר, בטומאת מקדש וקדשיו: „תניא ר׳ אומר אקרא אני חיה בחמה לומה נאמרה, נאמר כאן בחמה טמאה ונאמר להלן בחמה טמאה, מה להלן טומאת קדש אף כאן טומאת קדש.״ הן בבריתא לא יזכר בטומאת מקדש, ואם גם הגמרא בקשה להשלים את הגה״ש ע״י הקש מויקרא י״ב, ד׳, הלא הודה רבא בעצמו שנחוץ להשלים את הבריתא בגה״ש. על השאלה: „ומה חמית מימר בטומאת הקדש הכתוב מדבר״, עונה הירושלמי: „נאמר כאן בחמה טמאה ונאמר להלן בחמה טמאה מה בחמה טמאה האמורה להלן בטומאת הקדש אף בחמה טמאה האמורה כאן בטומאת הקדש. אין לי אלא טומאת הקדש, טומאת מקדש מנין ת״ל וטמאתו עליו.״ מן הדברים האלה יבין כל איש, שהבריתא בעצמה תוכיח כי הכתוב בויקרא (שם) מדבר גם בשניהם, בטומאת קדש וטמאת מקדש. והלא גם מדעתיה הנפשיה יחליט כל איש, כי הבריתא באה לענות על השאלה: מנין שאין הכתוב מדבר אלא בטמאת מקדש וקדשיו, כמו הבריתא הראשונה שהביאו שני התלמודים, דברי האמוראים בבבלי: „אשכחן טומאת קדש טומאת מקדש מגלן, מתאימים היטב לדברי הבריתא בירושלמי: „אין לי אלא טמאת הקדש טמאת מקדש מגלן, ולפי דעתי יש לנו המשפט לישים תחת המענה בירושלמי „ת״ל וטמאתו עליו״ אשר לא נוכל לפרשו כלל [1]), את המענה שבבבלי ולנרום „ת״ל בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא איתקש מקדש לקדש״, ובזה תמה הבריתא אשר בקשה להוכיח טמאת קדש ע״פ ג״ש וטמאת מקדש ע״פ הקש בויקרא ה׳, ב׳ וג׳. ונראה שגם הירושלמי שאל את השאלה אשר נמצא בבבלי: „אי הכי תירומה נמי, דאמר מר בכל קדש לא תגע לרבות את התרומה״, וחשיב עליה תשובה חשובה הרבה מתשובת הבבלי, את התשובה, כי הכתוב בויקרא ז׳, ב׳ מדבר רק באכילת בשר קדש ולא באכילת תרומה, נגיד נא בפירוש — כי בירושלמי חסר מאמר שלם, כי המלים „וטמאתו עליו״ אשר היו למקור שאלה חדשה, הן רק סוף מאמר שמדבר בו הירושלמי, ובכן עלינו להשלים: „אם כן לחיב נמי אטומאת תרומה, הא מעטיה קרא, שנאמר והנפש אשר תאכל בשר וכו׳ — וטמאתו עליו.״ חפצי הפעם אך להוכיח שהבריתא אשר בשני התלמודים משובשת וכי המוסחא בירושלמי נראית שהיא

---

[1]) בעל „פני משה״ מצא שלא חסר כלום ויבאר את המאמר: ת״ל וטמאתו עליו באופן זה: ויליף טמאתו טמאתו, דכתיב גם טמאת מקדש בפ׳ חקת טמא יהיה עוד טמאתו בו, האם יאמר עוד איש למראה הפרוש הזה, כי אין גזרות שוות נסתרות?

המקרים, ומן אין בה כל רמז על מיפנה. והיוצא מזה — כי המלה הכפולה האיעמירם „בדיעמה" עתיקה היא ימים רבים מאד מימי רבי, והוא הוסיף רק את הדאיה שהיא מופנה.

אבל אין דבעי בזה להניח, שאין לנו מלים בפולות או נמרות מימי רבי. לא, ישנן גם מלים בפולות ומלים שוות בשני ענינים או נמרות על יד הנמירית מזמן אשר אחר המחלקת. תכלית הפרק הזה היתה רק להראות את עצם המלים השוות האו נמרות בשני ענינים על פי הזמנות אחדות, למען יבינו הקוראים את דבר המלחמה הקשה אשר הנני לתאר הפעם. —

III.

המלחמה בגורה השוה.

בספרי „מחלקת בית שמאי ובית הלל" נסיתי בכר להביא מספרי רב של הלכות אשר נחלקו בהן בית שמאי ובית הלל, אלה להקל ואלה להחמיר, להוכיח על ידן כי עקר המחלקת היה בדבר הגזרה השוה אם לקבלה ואם להשיב עליה [1]). אכל אשר שגיתי או לפני קוראי בקיצור לזדאי, אברר היום בידאי נמיר הנעלה על כל ספק: כי יש לאל ידי להראות ע"פ ביתות במכילתא, ספרא וספרי שלא בדצה או אך מחלקת כי אם מלחמה קשה על אדות הגה"ש. יש בידנו, לפי הערך, מספרי רב של הלכות אשר פעם נדונו מ"ש ופעם נלמדו מרבו. בכל שעם אחד אשר נתנו החכמים לאחת ההלכות תחת הגה"ש, נוכל לאמר אך מקרה הוא: לא כן ברבו וג"ש, אחרי אשר נוכחנו כי מתנגדים זה לזה, ואין האחד יכול לעמוד במקום הבני, הנני נאלצים לאמר בכל הלכה והלכה אשר נלמדה ע"פ רבו למדות הגה"ש שנדונה מנה, כי דרבו הוה יצא לחלוק על הגה"ש. תכלית הגה"ש להראות ולהורות כי ידעה התיה לכלכל את דבריה, כי דיה מלה שוה אחת לבלתי הכפיל אחת המצות פעמים בשני ענינים שונים; תכליתה להשלים את ה ח ס ר והפכה — תכלית הרבו, לא רק שבכל התורה ל א י ח ס ר מאום ולא רק שלמדות הצמצום ביור ומבאר לנו כל דבור ודבור עד תכליתו, כי אם ישנם גם כתובים אשר איזה מלה בהן מ י ו ת ר ת, לאמר, כי לא ישונה טעמם ולא יחדל פשוטם גם בחסור בהם אחת המלים. ואם אנו ראים כי התורה, אשר אין בה כל מלה ואף את אחת שיאמר עליה שיתיה או חסרה, הביאה בכל זאת מלה הנראית מיותרת, רמזה לנו בזה כי הרבו הזה הוא מקור ההלכה. לפי דעתי

---

[1]) עי' שם צד ל"ג ולהלן.

לא עלתה עוד בידי הכמינו לכון את הזמן אשר בו החל המדרש ההלכתי להשתמש ב־ב ו׳, רק זאת אנו יודעים כי חליקת הדעות של ר׳ ישמעאל ור׳ עקיבא על דבר הרבוי, וכלל ופרט, שרשה בישנוי שטתם של ר׳ נחוניה בן הקנה ור׳ נחום איש גם זו, בפרושיהם [1]). אולם אחרי אשר נדע כי גם ר׳ אליעזר [2]) השתמש ברבוי ומעוט ולא בכלל ופרט, הלא אין להתנגד גם להדעה, שהמדה רבוי ומעוט התפתחה לאט לאט בבית שמאי ע״י הדרש של מלה פרטית מיותרת, והדבר שר׳ עקיבא הסכים בזה לר׳ אליעזר, ראיה מוכחת הוא ששגנה בפי האומרים כי ר׳ עקיבא נוטה לבית הלל. דעת ר׳ עקיבא היתה מקורית ועמוקה ורוחו עז לבלי לנטות אחרי דעת אחרים. הוא לקח מכל השטות השוררות בימים ההם את הטוב בעיניו ויטביע עליו את חותמו וצר בו את צורת דעתו אשר ישרה לו ויהי בידו לשטה הדשה לפי רוחו. מי מאתנו יכחד כי נעלה ר׳ עקיבא על שני הבתים, בית שמאי ובית הלל, אשר היו בימיו, אולם גם זאת אי אפשר לכחד כי בדברים רבים נוטה גם הוא, כמו ר׳ אליעזר רבו, לבית שמאי [3]). שרש הכלל של ״רבוי ומעוט״ הוא בבית שמאי, ואם ניטיב לחקור אחרי עקבות התפתחותו, אשר בימים הקודמים לו, נגיע אל הרבוי המדרשי שהוא אב המדה. כי מרבויה של מלה אחת, אשר היה בראשיתו למקור הלכה, יצאה ראשונה הרחבת המושג המובן במלה ההיא ואחר כן הגבלתו ובאחרונה יחם המושגים, הנרחבים והנגבלים, אלה לאלה. אך הפצי פה לא לדרוש אחרי המקום שבו נקבע הדרש של הרבוי ראשונה, כי אם להוכיח שמקורו במחלקת אשר פרצה נגד הנה״ש, ולתכלית זאת אעביר פה לפני עיני קוראי מספר גזרות שוות מופרכות כאלה.

---

6. מלות שוות מופרכות במכילתא.

דעת רוב החכמים היא כי הבריתות כלן במכילתא הן בצורתן הראשונה. דעתם זאת נכונה אמנם על פי רובן, את רוב הבריתות אשר נקבצו למאספים

---

[1]) עי׳ שבועות כ״ו, תוספתא שבועות פ׳ א׳ ובראשית רבה פ׳ א׳.

[2]) עי׳ ב״ק קי״ז, ״ר״א דריש רבוי ומעוט וכחש בעמיתו רבוי בפקדון מעוט, כל אשר ישבע עליו חזר ורבה וכו׳״ (שבועות מ״ה: וסנהדרין ל״ז), נזיר ל״ה.

[3]) עי׳ ב״מ ל״ז: רש״י והוספות ד״ה: מודה אני בזה. בעור שרש״י רואה בדבר שהודה ר׳ עקיבא לבית הלל בפרטים אחרים, שמלבד אלה נטה לבית שמאי, מתנגדים לו בעלי ההוספ׳ ומביאים לעצמם ראיה מיבמות ט״ו, אבל נפלא מאד כי המאמר שם: תאב אני מתי תבא צרת הבת לידי ואשיאנה לא מפי ר׳ עקיבא כי אם מפי ר״ט יצא. עי׳ ב״כ קנ״ח: תוספות ד״ה: אמר ר״ע. בסדר הדורות ערך ר׳ עקיבא יש לתקן פ׳ הזהב ת׳ פ׳ המפקיד.

שנים נמצא באמת במכילתא לפי מקדין הראשון, אולם מאמר בפרשת בא פ׳ ט״ו ירמז כי ישנן גם אחדות היוצאות מן הכלל, אלה דברי המאמר: „תושב ושכיר לא יאכל בו תושב זה גר תושב, שכיר זה הגוי [1]), ר׳ אליעזר אומר תושב ושכיר למה נאמר, לתן מן הפסח בתרומה לפסול בה הערל עד שלא יאמר יש לי בדין, ומה פסח הקל פסל בו את הערל, תרומה חמירה אינו דין שיפסול בה את הערל, לא אם אמרת בפסח שמעט בו הכתוב זמן אכילתו, תאמר בתרומה שרבה זמן אכילתה לאוכלה, אינו דין שיפסול בה את הערל, ת״ל תושב ושכיר בפסח ותושב ושכיר בתרומה, מיפנד להקיש ולהתן ג״ש וכו׳.״ ר׳ אליעזר ישמעני פה שתים: ראשית כי לא נוכל לפסול כהן ערל באכילת תרומה בק״ש מישראל ערל הפסול באכילת פסח, מפני שיש לפרוך עלינו, ובמקום שאין ק״ש נדון מנ״ש: ושנית, כי המלים תושב ושכיר, לפי פרושן בראש הברייתא הזאת, מוזכרות יען כבר אמר הכתוב, שמות י״ב, מ״ג: כל בן נכר לא יאכל בו. — זו היא לשון הברייתא הזאת בספרא אמור פ׳ ד׳, י״ח: „ר׳ ישמעאל אומר נאמר כאן תושב ושכיר ונאמר תושב ושכיר בפסח, מה תושב ושכיר האמור בפסח פסל בו את הערל וכו׳, ר״ע אומר איש איש ליבות את הערל.״ נניח נא לע״ע את דעתו של ר״ע החסרה בירושלמי יבמות פ׳ ח׳ הל׳ א׳ [2]), ונעיין תחלה רק בדעתו של ר׳ ישמעאל, ונסוף עוד כי גם הברייתא בבבלי (ע׳:) מסכמת בעקרה עם הברייתא בספרא, מלבד שם בי מלוותה [3]), הנה יצא לנו כי בכל שלש הברייתות, מלבד הברייתא שבמכילתא, לא הזכירו כלל בגד״ש כי מיפנה, ובכן מי מאבעזען היא האמיתית? מי העתיקה מחבריתה? ואת אשר במכילתא, או בספרא או אשר בשני התלמודים? אין ספק כי אלה האחרונות, כי במשך חקירתנו זאת נוכח כי לא רק כלל הוא, כי אם חק ההתפתחות, כי הברייתות ההולקות ע״פ ג״ש, אשר מקדין בזמן מאוחר, נתרחבו אחר כן בימי התנאים האחרונים ע״י המושג של מיפנה. פה הנני אך להזכיר את קריאי את העירוי אשר שמתי למלה השוה „במועדו״ (לעיל צד 74). אכל, יעני לי רבים, האם לא יעידו כבר שמות ר׳ ישמעאל ור׳ עקיבא בברייתא דספרא עדות שאין להכחישה, כי הברייתא במכילתא, אשר

---

[1]) הלא גם הירושלמי מודה לדעה הזאת, רק הספרא מפרש תושב „קנוי קנין עולם״, ושכיר „קנוי קנין שנים״.

[2]) ממחלוקת זו ידע גם הירושלמי, בהביאו את שם ר׳ עקיבא, שהוא מסר את הדעות שנוסדו ע״פ רבוי.

[3]) בבבלי הגירסא כמו במכילתא: ר׳ אליעזר, אבל מתוך המכילתא מוכיח שהגירסא בספרא והירושלמי היא הנכונה. הדבור „אינו צריך״, אשר בו השיב ר׳ עקיבא על הגמ״ש בברייתא שבבבלי, רב ערך הוא לענייננו.

מחבירה ר׳ אליעזר בנו של ר׳ עקיבא, היא היותר עתיקה? לא ולא, אעפ״כ אני, שמות לבדם אינם מכריחים כלל, כי מי יעיד לנו שהתנאים האלה הם מחברי ההלכה אילו, אך מסרו בשם מי שקדמום, ובענינו זה אמנם כן הוא, גם ר׳ ישמעאל וגם ר׳ עקיבא מסרו לנו הפעם דעות מזמן קדום, וקרוב הוא לודאי שהזמן ההוא זה היום של התלמידים הראשונים מבית הלל ושמאי, השאלה בעצמה, אם הרשות לכהן עיל לאכול בתרומה, נשאלה בלי ספק כבר לפני הימים האלה ותמצא תכף את תשובתה — כי פסול, אבל עד אז לא נתנו להלכה הזאת טעם יהוע, ויבקשו בית הלל להכיחה גם בה, כמי בהלכות אחרות עוד רבות, את צדקתה לא רק ע״פ המנהג, ע״פ הדעה אשר שררה בישראל עד הימים ההם, כי אם גם ע״פ התורה, ויאמרו להכיח מן הכתוב ״תושב ושכיר״ הנכפל רק בשני מקומות, במקום שדברה התורה רק מפסח ותרומה (בשמות י״ב, מ״ח: ויקרא כ״ב, י׳), זה היה להם האות כי אינה תכלית אחת לשניהם, אות, אשר לפי דעתם יישר בעיני כל שומעיו, לו היתה המלה השנה הזאת מלה בפולה גמורה, כי או לא היתה עליה באמת כל תשובה, אך הלא אנחנו הננו יודעים כי תושב ושכיר הם דבור בפיל אי גמור, יען נפרדו בויקרא (שם) ע״י מלה שלישית, מלת כהן הכתובה ביניהן, ולכן דהו בית שמאי את הגה״ש הזאת, העוברת את גבולות המלה הכפולה הראשונים, ויען אי אפשר להם הפעם לעבור על פני ההלכה הזאת מבלי בקש לה טעם הישר בעיניהם, בקשו להראות בטעמם החדש אשר ימצא לה גם את דבר מחלקתם והתנגדותם להגה״ש בכלל: אתם הנכם אומרים — עמו לבית הלל — כי בכתוב בויקרא חסר דבר אשר בחפצכם להשלים ע״פ הגה״ש, משנה הוא אתכם! בפרק אשר אתם אומרים ש ח ס ר בו אסור אכילת תרומה לכהן עיל, יש לפי דעתנו ר ב ו י, למה הכפילה התורה מלת א י ש בכתוב ד׳? לזאת לא שמתם אתם את לבכם, אולם זאת היא תשובתנו: ״איש איש ליבות את העיל״. אך בראותי כי גם ר׳ ישמעאל וד׳ עקיבא מיסרים דעות הסותרות אלה את אלה אשר קבלו מזמן קדום, וכי גם ר׳ עקיבא נוטה לתת את היתרון לרבי על הגה״ש, נראה שבימיהם הדלה כבר המלחמה בין הגה״ש ובין הרבוי, שני הצדדים ברתו ברית יחדו למען השבית היב וישימו לבריתם זאת תעודה לדורות, ושם התעודה — מופנה, כי המושג מופנה הוא — באשר יוכח הקורא מתוך הקריתנו זאת בהגיעו עד תמה, — תנאי הפשרה בין הגה״ש ובין הרבוי, באשר היו בתכונתם הראשונה: — תמצית האחדות של שני כחות מתנגדים המתנגשים יחד על שדה ההלכה, הלילה לי להחליט ע״פ הסברא שר׳ אליעזר היה אחד מעושי הפשרה, אולם זאת נוכל להחליט — כי לא נעשתה שום רבים לפניו, זאת נעלה מעל כל ספק, באשר

לא נפנה שד' אליעזר שמ"ד על בית השלום. לכן לא נמצא עוד במכילתא את עקבות המחלקת, היא הביאה את הנ"ש כי מופנה מבלי דעת עוד מרבוי של „איש". אולם כל דברי הברית נתחמו בתעודה ונעשו ליכרון הדורות הבאים, ותעודה כזאת נמצא אנו בברייתא דמכילתא, בגדה השוה המופנה, ובברייתא דספרא עם המחלקת שבה, והנה מעידות כי בית שמאי נחלקו פעם בכל תקף דעתם נגד המלה הכפולה האי־נמוסה „תושב ושכיר". אחרי הדברים האלה יודה אמנם כל איש כי הברייתא במכילתא צעירה היא מהברותיה בספרא ושני התלמודים וכי עלינו לקרא בבבלי ר' ישמעאל ת"ר אליעזר [1]).

2) בהראותי את כל דבר המחלקת משך השנים הרבות בין הרבוי והנה"ש, אשר הדלה על פי התנאי, כי למן היום ההוא והלאה [2]) יהי המשפט לחין רק ממלה שוה שהיא מופנה, נראה נ"כ עד כמה השפיע התנאי הזה גם על העבר. אין לפון כי לגזרות שוות רבות אשר נדונו לפני הימים ההם אף כי לא היו מליהן השוות מיותרות, מפני שהטעם של מיותר, שהמושג של מופנה לא נודע או כלל, נוסף אחר כן התנאי הזה והו"ל הוכיחו גם בהן כי מלהן השוה היא מופנה. כדבר הזה ראינו זה עתה בדבור השוה „תושב ושכיר". אולם אין ספק כי למרות כל העמל להוכיח באיזה מלה שהיא מופנה, לא עלתה לפעמים בידי החכמים: — אם זה הוא הטעם על אשר הדלו מלהן נ"ש גם אחרי אשר קבלוה מכבר, שאלה היא שאי אפשר לענות עליה. מנה ובה: הן, לכן אי אפשר להחליט כי בכל ההלכות אשר נוסדו מצד אחד על נ"ש שאינה מופנה ומצד אחר נלמדו מרבוי, נמצא על ידן גם נ"ש מופנה, לעמת זאת יש לנו המשפט לחשוב כי בכל מקום אשר אנו מוצאים רבוי ונ"ש מופנה, היתה לפניהם נ"ש שאינה מופנה, כי לאיזה תכלית נוסף התנאי של מופנה אם לא לתת תקף לנה"ש נגד הרבוי. כדבר הזה אנו רואים במכילתא משפטים פ' ז', שם אומר ר' יצחק [3]) להוכיח שמשפטי התורה בשמות כ"א, כ' כ"א נוהגים רק בעבד של אדון אחד. „שומע אני עבד של שני שותפין ועבד שחציו בן חורין במשמע, ת"ל עבדו ואמתו, מה עבדו שכלו

---

[1]) להלן אוסיף עוד לדבר על דבר השקלא והטריא בין האמוראים, אשר ברצונם להוכיח שהמלה השוה „תושב ושכיר" היא מופנה מב' צדדים.

[2]) הן החובה להגביל את זמן הפשרה הזאת ביותר דיוק, אך לע"ע נחוצה לפי דעתי הרבה יותר הדעת לעצמה שהמושג מופנה נקבע בזמן מאוחר, ולהגבלת עת הקבעו נמצא עוד מקום בהמשך ספרי זה.

[3]) כי לר' יצחק זה היו דברי קבלה שנמסרו או שנודעו לו מתלמידי בית שמאי, אנו רואים בתוספתא במקום שמוסר הלכות בשם ר' אליעזר. עי' תוספתא תרומה פ"א מ' א', ופ' ב' מ' ה', זבחים קנ"ג, יבמות קי"ג (שם יש ג"כ לגרוס ר' אליעזר), ובב"ק צ'.

שלו, אף אמה שכלה שלו." לפי זאת עיני נעלמה הגירסא הנכונה למפרשי המכילתא ומציאיה לאור [1]), הגירסא: „מה אמתו כלה שלו אף עבדו כלו שלו", אשר רק על פיה נוכל להבין את דברי המאמר הזה, משפט אחד בשני התלמודים כי אין לשני שותפים שפחה אחת, מפני שאי אפשר רק לאחד לזכות במשפט לתתה לעבדו העברי לאשה, ויען חיי השפחה לא נפחתו בעיכם מחיי העבד, מלת ואמתו אך למותר, ובכן באה רק לדייש בדבר העבד באמר, ואם כן גלמדה דעתו של ר' יצחק, שההלכה „עבד של שני שותפין אין בו יום או יומים", מדברי, על יד הדברי הזה הנה לפנינו במאמר השני המתחיל בד"א, טעם על פי ג"ש „בשבט" והנה"ש הואת היא מופנה. „ד"א [2]) בשבט למה נאמר, עד שלא יאמר יש לי בדין, אם ישראל שאין בו יום או יומים אינו חיב עד שיכנו בדבר שיש בו בדי להמית [אל מקום שהוא בו בדי להמית], בנעני שהקל בו, שהוא ביום או יומים, אינו דין שלא יהא חיב עד שיכנו בדבר שיש בו בדי להמית, אל מקום שהוא [בו] בדי להמית, אלא מופנה להקיש ולדין ג"ש נאמר כאן בשבט ונאמר להלן (בשבט) [השבט] מה להלן [3]) להציא (הלקיה) [4]) של שני שותפים אף

---

[1]) הרא"ה וויכס כוחק מלת „מה" ו„אף", אבל ללא הועיל.

[2]) למותר להזכיר כי הגירסא בהילקוט רבי אומר אינה מדויקת, כי כל איש יבין שתכלית הד"א לא להורות במלת „השבט" פרוש המתנגד לראשון כי אם השונה מן הראשון במובנו. לפי הנראה פרוש זה השני הוא הראשון בזמן, ובכן אי אפשר לדבר מיחלוקת על הדעה שאין עונשין מן הדין. לו לא נודע כי רבי הוא החולק על הדעה הזאת, כי אז לא עלה על דעת איש לקרא פה ר"א. הן מעתיקים קצרי ראות שבשו פעמים רבות ר"א ת' ד"א, אולם הדברים המחוקים „לא אנרת כן עגשת מן הדין, לכך נאמר בשבט" מעידים שגם מעתיקים מבוני דבר העירו כפעם בפעם על הגליון.

[3]) לכל אלה העושים מלת עבד למלמד ת' מעשר וגורסים „מה כאן" נעלמו שני דברים. ראשית כי באופן זה היה להמכילתא לשים לדברי ר' יצחק מקום באהרונה בין ההערות על דבר עבדו ואמתו ותכף בראש את הפרוש למלת בשבט; ושנית כי בכפרא לא נודעה ג"ש זו למעשר בהמה. לא כן, בהמכילתא נראה שהבריתא בספרי דברים פסקא ע"ז: „וכול יהא מעשר בהמה נוהג בשותפות, ת"ל אשר יהיו לך", פשוטה לה כבריתא הנודעת כבר, בבכורות נ"ו: אין אנו רשאין לתקן יהיו לך ת' יהיה לך כנראה מדברי הגמ' שם. גם במכילתא אין זכר הבריתא: יהיה לך ולא של שותפות, והדבר הזה צרוך באמת עיון.

[4]) את המלה שנתנה בהסגר עלינו למחוק כאשר הכיר גם בעל א"צ, הגירסא הראשונה היתה: מה להלן של שני שותפין, והמעתיק אשר זכר את דברי המכילתא בא פ' י"ח, הוסיף מדעתיה הנפשיה מלת „לקוה", וכן יצאה הנוסחא בילקוט: הלקיח ושל ב' שותפין. אבל כאשר הוכר שניהם יוצאים מן הכלל רק במעשר בהמה ולא בעבד, מחקו את הואו ותצא לנו הנוסחא המוזרה מאד, הלקוח של שני שותפין.

כאן לדיצא (הלקיח) של שני שיתפין." הקריאה בשבט תחת שבט אית לנו שיבוש"ט הואת היא עתיקה. הן ע"י המלים „השבט" -- „בשבט" לא תוכל המלה השוה להיות נמוכה כל צרכה, אך יען המלה הואת נכתבה בפרושה ה, בקל, שבט מוסר' באמת יק בעמים בכל התורה (שמות שם ובויקא כ"ז ל ב), השבי בית הלל כי הרשות לחם לצעור עוד צעד אחד מבבול הנח"ש העתיקה החוצה, אחרי כי כבר נפרצו תחומי המלה הכפולה ויעמו לחון גם מלים כפולות בשני ענינים שונים. אבל בית שמאי הרבו הפעם להתנגד לחם, כי איך יהשו למראה הנח"ש המוזרת וחם הם כבר בשתי ידים גם את המלים הכפולות בשני ענינים מפני שאינן נמוכות. בדברים האלה רמזתי שהנח"ש בשבט — השבט' היא אחת האחדונות שנחלקו בהן שני הבתים החם, ובכל זאת אדבר על אדותה במקום זה ולא במקום הראוי לה, יען שמתי פה דרכי ע"פ הכללי אשר בחרו המדרשים לעזרת השונות, אני אומר כי הנח"ש הואת לא היתה בראשיתה מופנה, מפני שהטעם הזה אשר בא להחן עליה מעיד שנוסף אחרי תשובת מתנגדיה.

3) במדרש החלכתי לשמות כ"א, כ"חדל"ב, כפי הנמצא לפנינו במכילתא משפטים פ' י', נתבלא מאד אל המראה כי יב הדעים רבי העקי מיסדים ע"פ נוסחת שונה. בראשונה היא המלה השוה „שור" מקור החלפתו: שכל הדעים האמורים בו נוהגים בכל חוה: ע"פ הדבור השוה „איש או אשה" (כ"ח, כ"ט) יוכח כי משפט זה לכל נפשה אם המית בה השור, וע"פ המלה השוה עה (כ"ח, ל"א) יוכח כי בשור הם „ל"ש בן נוחלים לקטנים". — על הדעת הואת, בכל הנוגע להחלטה עצמה, לא נחלקו הז"ל אך את טעמה אשר נתן לה ע"פ נ"ש החתה בריתא בב"ק מ"ג: בהחלט נמוכ. והנה בהמצא לפנינו מעבר מזה, בבריתא, הלמוד מרבוי ומעבר מזה, במכילתא, נ"ש אשר תובא פעמים בתכונת מופנה, חובה בפולה עלינו לחקור לדעת את צורתה הראשונה, בפרט בראותנו גם בזה כמו במלה השוה „בשבט" שהנח"ש והרבוי הוי בה לאחדים. למען הקל לנו את העבודה הואת, אשים פה את שתי הבריתות זו בפני זו.

מכילתא, משפטים פ' י':	ב"ק מ"ג:
...ומנין לעשות הקטנים כגדולים,	ת"ר או בן יגח או בת יגח לחיב
הריני דן הואיל ותם בסקילה ומועד	על הקטנים כגדולים והלא דן הוא,
בסקילה, אם למדת על המועד	הואיל וחיב אדם באדם וחיב שור
שעשה בו קטנים כגדולים, לא אם	באדם מה בשחיב אדם באדם ל"ש
אמרת במועד שמשלם את הכופר,	בין קטנים לגדולים, אף בשחיב שור

לפיכך עשה בו את הקטנים באדם לא תחלוק בו וכו', ועוד ק"ו בגדולים תאמר בתם שאינו משלם הוא, ומה אדם באדם שלא עשה בו את הכופר, שנעשה בו קטנים קטנים כגדולים חייב בו על הקטנים בגדולים ת"ל או בן יגח בו' (אלא מופנה להקש ולדון ג"ש) [1], נאמר כגדולים, שור באדם שעשה בו קטנים כאן יגח ונאמר להלן יגח, מה כגדולים אינו דין שחייב על הקטנים להלן עשה בו קטנים כגדולים אף כגדולים, לא אם אמרת אדם באדם כאן עשה בו קטנים כגדולים, שכן חייב בד' דברים, תאמר בשור ר"ש בן יוחאי אומר למה נאמר עד שאינו חייב בד' דברים, ת"ל או בן יגח שלא יאמר יש לי בדין ומה אם או בת יגח לחייב על הקטנים כגדולים. במקום שלא עשה קטנים כגדולים ואין לי במועדין, בתם מנין דין הוא בהרגין עשה קטנים כגדולים האיל וחייב באיש ואשה וחייב בבן ובת, מה בשחייב באיש ואשה לא בהרגין, מקום שעשה קטנים חלקת בו בין תם למועד אף בשחייב כגדולים בהרגין, אינו דין שנעשה בבן ובת לא תחליק בו בין תם קטנים כגדולים בנהרגין, לא אם למועד, ועוד ק"ו הוא, מה איש ואשה אמרת להלן עשה שאינו מתכוין שכן הרגיע בהן בנזקין לא חלקת בו במתכוין בנזקין, לפיכך עשה בו בין תם למועד, בן ובת שיפה כהן קטנים כגדולים בנהרגין, תאמר בנזקין וכו', אם אמרת באיש ואשה כאן שלא עשה בו שאינו מתכוין שכן חייבין במצות תאמר בבן ובת במתכוין, שנעשה בו קטנים כגדולים שפטורין מן המצות, ת"ל או בן יגח בנהרגין, ת"ל או בן יגח או בת או בת יגח נגיחה בתם, נגיחה יגח מופנה להקיש ולדון ג"ש וכו'. במועד, נגיחה למיתה נגיחה לנזקין.

בעיד שהביאתא בתלמוד בבלי מביאה ראיה ממלת יגח המיותרת, ששור יגח יסקל מדין גם בקטנים, שבהם דיה גם נגיחה כל שהיא להמית [2], השתמשה בה המכילתא, הן גם היא מפני שמיותרת, אך למען לדון מנה מלה שהי, והלא תעלה על לב כל אחד מאתנו השאלה: האם נולדו שתי הדעות המתנגדות האלה בזמן אחד? ואם לא, איזה היא העתיקה מהברייתה? להשוב כי נחלקו על דבר המלה המיותרת אם דיה אף היא בעצמה להיות למקור הלכה, אם אך נכתבה פעם אחת, או שרק אז מיותרת לנו לדון מנה בהשנותה פעמים בתורה, להשוב כזאת אי אפשר: ומאותו טעם עצמו אין סברא

---

[1]) בילקוט הניסחא שאין ת"ל אלא מופנה, אך במהדורא הראשונה של המכילתא חסרו המלים „שאין ת"ל".

[2]) עי' בפרוש הרמב"ן על התורה, שם.

ג״כ שהנה ש המיפנה במכילתא עתיקה היא מן הדברי הפשוט שבכללי, — ראשית כל התפתחות מן הפשוט המלה. ואם אמת, והלא לואת יודה כל איש, כי הלמוד מדרשה של מלת „יגח״ קדם בזמן, עומדת השאלה במקומה: למה זה ועל מה זה דנו הוזל מכלה זו עצמה ג״ש מיפנה? אני הנני לעמת בקנרה: אך למען חזק את המלה השנה „יגח״ שהיתה בראשונה פשוטה, לאמר מבלי הטעם של מיפנה, מפני החולקים עליה בשם „הדבוי״. אך איה היא המלה השנה הואת „יגח״ אשר אינה מיפנה? תחת לענות כי נאבדה מאתנו, אענה הפעם כי הנה פה לפנינו במכילתא. למו לא רק הצדקה כי אם החובה למחוק את המלים אשר שמתי פה בחסנו, את המלה השנה הואת קרא רק ר״ש בן יוחאי בשם מיפנה, כי רק הוא הנכיח שמלת יגח בכתוב „או בן יגח או בת יגח״ היא פעם אחת מיותרת, התו״ק לא שם לזה כלל את לבו: הפעם לא שאל בדרכו התמיד: למה נאמר? אולם מטעם זה האחד לא ההלטתי עוד שעלינו למחוק את המלים „אלא מיפנה להקיש ולדון ג״ש״, אני ומיתי את משפטי זה ע״פ המכילתא עצמה. הנני לשים פה את ראש הפרק הי״א, וכלכם תודו לי כי צדקתי לאמר, שאי אפשר שת״ק של רשב״י מדבר בג״ש מיפנה. אלה דברי המכילתא לפסוק ל״א בפ׳ ב״א: „או בן יגח או בת יגח למה נאמר, לפי שהוא אומר והמית איש או אשה, אין לי אלא גדולים קטנים מנין, ת״ל או בן יגח או בת יגח, אין לי אלא בן גמיר או בת גמירה, טומטום ואנדרוגינוס מנין, ת״ל או בן יגח או בת יגח, אין לי אלא בנו ובתו של אדם, בנו ובתו שלו מנין, ת״ל או בן יגח או בת יגח מכל מקום.״ ואני שואל הפעם בלשון הירושלמי: ומיפנה הוא, הלא דיושה הוא? (יבמות פ׳ ח׳ הל׳ א׳), הלא אי אפשר כי המחבר הזה בעצמו אשר השתמש כבר פעם אחת במלה משעם רבוי [1]), ישתמש באותה מלה עצמה פעם שנית משעם מיפנה. למען הסר מפנינו את הסתירה הואת, הנני נאלצים למחוק את המלים הנסגרות אשר אמרתי [2]).

---

[1]) מעוני בעל „מאיר עין״, הלומד טומטום ואנדרוגינוס, לא כבעל „זה ינחמנו״ ולא כהרא״ה זוויסס מג״ש „יגח יגח״, כי אם מבן או בת, באמרו „שאינו מבירר לך אם בן או בת הוא״, נעלמו שתים, ראשית, כי אין זאת דרשה מרבוי, ושנית כי לא „או בן או בת יגח״ כתוב כאן, כי אם „או בן יגח או בת יגח״. הן ע״פ הפסוקתא זוטא „או או״ הם רבוי, אבל מלבד פרוש הרמב״ן על התורה נדע כי מלת „או״ במקום זה אינה מיותרת ואי אפשר לדרשה ברבוי, ובלתי זה, איך נלמוד מבלי „יגח יגח״ את הדין בבנו ובתו? — אבן, רק המלה אשר מפרה לנו הגמרא בב״ק (מ״ה.) היא המיותרת.

[2]) עם המאמר הזה נאל ן למחוק עוד איזה מאמרים; כי בין הגה״ש הפשוטות „שור שור״ ו„יגח יגח״ אין משפט מופנה להגה״ש „איש או אשה — איש או אשה״,

על פי הסוגיה הזאת הנה לפנינו במכילתא על יד המלה השנה שאנו מופנה של הת"ק, זו המיוחדת של "שבו" ואנחנו יודעים בעת, אחרי דעתנו את הכריתא בבבלי, למה באה הנח"ש המופנה: מטרתה ותכליתה לעמיד בפני הדבור. אבל למה נחלקו בכלל על המלה השנה "יחי" ולמה ניזי על מלה זאת דוקא ולא על איזה אחרת בדיוק שהיא מיותרת? על השאלה הזאת נמצא מענה, אם נסתכל לעין בפסוק ליב של אותו פרק. פה נכתבה עוד הפעם מלת "יחי". למה לא ניחם גם לה את המישב אשר יחסו הוא לשתי רעיתיה בכתובים בח"א ונ"ש, ונ"ש כי השור יסקל בכל מקום, אף אחרי הנגיחה הראשונה? — לפי הנראה יש מישפט לישאל את השאלה הזאת, ובכל זאת הדבר אינו כה פשוט, אף מבל ידעי את ספרי התירה לא יעלם שהדבור "השור יסקל" נכתב בו רק בעשים ובכן דבור שזה נמור הוא אשר אין להישיב עליו. ולא אך מקרה הוא שנכתב בפעם הראשונה בחמית שור מועד איש או אשה בני חרין, ובפעם השניה בנזקי עבד. הדבור הזה בא להשמיענו כי בעבד יסקל רק שור נגח, המועד ולא התם [1]. ע"י הדבור "השור יסקל" הננו נאלצים

באין לה כל אות ומופת, ובכן הנידמא הנבונה: ומנין לעשות כל המיותרות בנגיחה, תרי אתה דן וכו' תאמר בתם שאינו משלם את הכופר, ת"ל והמית איש או אשה" נאמר כאן איש או אשה ונאמר להלן וכו'. וכן עלינו לבחון את ההערה לפסוק ב': והמית איש או אשה מופנה להקיש ונדון ג"ש. עי' ב"ק ט"ו. וכ"ב: שישם הרשו את המלים והמית איש או אשה, באופן שאי אפשר להחליט שהמאמר הזה מופנה.

[1] ראוי אמנם מאד לשים לוה לב כי ברושלמי ב"ק פ' ד' כ' ה', נמצא את הגה"ש השור יסקל על פי ההגהה של בעל "פני משה", שבאה שם לבאר את דעתו של ר' אליעזר. את מחלקת ר' עקיבא ור' אליעזר בדבר פרוש הדבור "ובעל השור נקי", ידע גם הבבלי (ב"ק מ"א:) וגם הירושלמי, ושני התלמודים מכבושים כי פרושו לפי ר' אליעזר רמי כפר ולפי ר' עקיבא דמי עבד. אך בעוד שהבבלי דן בענין זה בפי דרכו ע"פ שקלא וטריא, הקשה הירושלמי: "ילות ליה לר' עקיבא נקי מחצי כפר, ילות ליה לר' אליעזר נקי מדמי עבד". על השאלה הראשונה השיב: אם כפר יושת עליו במועד הכתוב מדבר, ועל השאלה השניה: נאמר באן השור יסקל ונאמר להלן השור יסקל, מה השור [יסקל] שנאמר להלן במועד הכתוב מדבר אף השור יסקל שנאמר כאן במועד הכתוב מדבר. אי אפשר אנחנו להבין מדוע לא השתמש גם ר' עקיבא בג"ש זו, אחרי שנאלץ להודות לה, אך תחת להסיק לדרוש בזה הקשה הירושלמי ילות בתוב יסקל השור, ומסיק להשמיענו: מושב ולמד השור יסקל מהשור יסקל ואל ילמד השור יסקל מסקל יסקל השור. ובכן אין ספק שר' אליעזר, הנקרא בירושלמי בשם שמעתי, לאמר שמועה אחרי בות שמאי, הודה למלה השניה "השור יסקל", יען אנחנו יודעים בעת כי הגה"ש הואת בסלה את המיבן הראשון של מלת יגח, נבין ג"כ מפני מה הולקון, ובצדק, על הגה"ש "יגח יגח" כל אלה המיוחדים לכל מלה בפילה שהוא מלה שוה. משעם זה אחשיב שצדקה לו להחליט שהדין "תם יסקל בקנסים" נלמד בבות שמאי מן המלה היחידה המיוחדת "יגח".

לפרוש את מלת „זה" בפסוק ל"ב באופן אחר מאשר בפסוק כ"ח, כי בעוד שפרישה פה שהשור „נגח הוא מתמול שלשום", עלינו לבאר שם מלת „זה" בפעם השלישית, אחרי שפרוש כבעלי". אך מה פרוש הפעל הזה בפסוק ל"א? על שאלה זו אפשר לענות בשני פנים. אפשר לשפוט כי אחרי אשר הובר פרוש המלה הזאת בפסוק ל"ב ע"י המלה השוה „השור יסקל", מתובה עוד רק בשני מקומות שיש לה משפט נרמה שוה. או לדמות כי למלת „זה בפסוק ל"א, המרכי עוד במשר הפסוק שלפנינו, פרוש הברירה בפסוק ל"ב. ואלה הן באמת שתי הדעות אשר במכילתא ובבלי. המלה השוה „זה" היא, לפי דת"ק של ישמ"ל, המלמה היוצאת מהרכי הכפול „השור יסקל": והברירא שבכבלי לא האיר לנו משפט מלה שוה למלה אשר לא תוכל להמצית בין המלים הכפולות הנמורות, ובכן נאלצה ללמוד את הדין ש"הם נסקל בקמעים" מעלה הסמוכה ין נכפלת, לפי דעתם, לא לצורך. מעמי של ר"ש בן יוחאי, אשר הוא לבל הדעות עצם הפשרה, מקורו בומן שבו הוכנם כבר שבל מלה שיה אשר לא תמצא למלים הכפולות, תאושר ותקוים רק ע"פ הראיה שהיא „מיוחדת".

אך הנה עוד דעה שלישית. אם נסכים כי למלת „זה", אשר לא באה רק בשלושת הפסוקים האמורים (שמות כ"א, כ"ח, ל"א, ל"ב), פרוש רק אחד, בעלו או יחד שתי המלים השוות „השור יסקל" ו„זה" ואז הלה גם להולקים כל כבד לדרוש את הרבוי, את הדעה הזאת נמצא ברבי התוספתא בק"פ ד': „כל שהוב בבן חורין הוב בעבד, בין בכופר בין במיתה, כל שפשיי בבן חורין פשיי בעבד, בין בכופר בין במותה", ולפי הדעה הזאת פסק הרמב"ם: נזקי ממון, (י', א') [1], ומסמך על הברייתא הזאת שבתוספתא שמקורה בומן מאוחר, הוצא לנו מכל הדברים האלה היא, שהגר"ש „זה זה" התלויה גם היא בדברי הכפול „השור יסקל", בבירת ישים היא מן הרבוי „זה" והרבוי הזה עתיק מן הגר"ש המיוחסה אשר שם מדברת לא מדע לנו—כי ר' שמעון בן יוחאי הן מכירה מפי אחר. גם בה נוכחנו לראות כי הרבוי בא לחלוק על הגר"ש אשר ברצה לעבור את נבולה, ובמקומנו זה לא קשתה מאד הפלחמה על הגר"ש מן מלת הרבוי היא עצמה המלה השוה אשר עליה יצא הרבוי לחלוק.

4) את שני הכתובים, שמות כ"א, ל"ד ל"ו, אשר נערכו איש מול אחיו עי' דבורם השוה „והמת יהיה לו", באיתי בבר במקום שהוכחתי שהמלים השוות המקוימות מלים בפולות הן, ושם הראיתי כי בזה משלימים זה את זה, שבשניהם אפשר לשלם דמי הנזק בנכסי או בשור אחד זו תהא המומה. אני

[1] עי' ב"ק מ"ג.

שם לדברי הזה עוד הפעם פה מקום, למען הדחק דעה מוטעה. לפי דעתי לא נחלקו הר"ל מעולם על ר"ש עתיקה, על מלות שוות בחשמונן פעמים, כי הן נוסדו על חקי החנינן הנאמנים וגבולותיהן מפורשים בתורה ולא הותה כל סכנה לאויה חשש או ספק, החשש נעוץ בלב חכמים רבים עת נפרצו גבולות הנה"ש ברצון אחדים ומתרחבו באופן שאי אפשר היה להחלקים ליאות ולחשות, אך אם בדברי בן הוא, אם הדבור השוה „ותמת יחזה לו" הוא דבור כפול ונעלה על כל ספק, למה זה נטתה מפניו הבריתא בב"ק (ובמקומות עוד אחרים) [1] ללמוד מדברי ולאמר: „תניא ישוב לרבות שוה בקש אפילו סובין?" יען מה? יען הבריתא הואת שנשנתה בזמן מאוחר [2] בקשה גם הוא להרחיב את התחומי הנה"ש לפי רוח הזמן ההוא ומשפטיו. הדברי חזה לא בא להלוק על הנה"ש, כי אם להפך, להוסיף עליה, אין אמנם לחדד, כי אם יוכל בעל השור לשלם דמי נזקו בכל דבר השוה בקש, אין אנו צריכים עוד לפסוק ל"ז להשלים בו את פסוק ל"ד, אולם אם גם חדלה הנה"ש ע"י הדברי של מלת „ישוב" מהיות מלמדת משני צדדים, הלא רבתה השלמת פסוק ל"ו ע"י פסוק ל"ד, בהוסיפו לבקש גם כל דבר השוה בקש, ובכן אין פה כל מחלוקת, וזה הוא הדבר אשר אמרתי להוכיח הפעם.

5) אם בחפצנו לדעת מה הריע בפעם בפעם יותר בחה של הנה"ש התלויה במלה הבפולה, נביר את חשב במלות השוות המופרכות, לא ביום אחד אבדה הדעת מה הוא עצם המלה השוה הנמורה בתור אחת המדות: לא בין לילה נשבה מלב כי לא המלים יען דומות אשה לחברתה, כי אם בחשמונן רק פעמים בתורה, המה לבדן הן התנאי הראשי לנ"ש: אך אחדים מחכמינו ז"ל חשבו כי התנאי הזה כבר נתקים, אם רק הצליחו לעיף שני מאמרים, דבורים או מלים אשר נכפלו רק פעמים בתורה, אם גם לא הסכימו בכל פרטיהם, לפי סדרם וצורתם, ראיה לדברי אלה נמצא בבריתא במכילתא, משפטים פ' ט"ו (לב"ב, י"ב), אשר גניה ע"פ הירושלמי שבועות פ' ח' הל' א': וכת דבריה: „ונשבר או מת, אין לי אלא שבירה ומתה שבויה מנין, תרי אתה דן נאמר כאן (מיתה) [ונשבר או מת] ונאמר להלן (מיתה) [ומת או נשבר] מה (מיתה האמירה)

---

[1] עי' גם בירושלמי גטין פ' ה' הל' א'.

[2] בקדושין (ח', ו"ז) דרשו חז"ל דרשה זאת מויקרא ב"ה נ"א על עבד עברי האומר לגאול את עצמו ולצאת חפשי. „ישוב גאולתו אמר רחמנא לרבות שוה כסף בכסף". מובן מאליו כי הדעה הזאת, הנראות שמקורה לא בזמן התנאים, נתבררה ע"פ הבריתא בב"ק, בכל אופן סותרת את המאמר בכפרא בחר (ז', ד': „בכסף הוא נגאל ואינו נגאל בתבואה ולא בכלים", סתירה אשר לא תוסר ע"י ההבדל בין חליפין ודמים.

להלן שבויה בכלל, אף כאן כך[1]). אלא הן המלים הכתובות באמת יחד זו בצד זו, בשמות כ"ב, ט"ז י"ח, מלת „או" כתובה בשני הכתובים בתוך להפריד בין מת ונשבר, אילם שתי המלות הנפרדות הבדי את סדרן באחד הכתובים ועל לבנו עולה מעצמה השאלה, אם עלתה באמת במחשבת המחוקק לחוב את השואל תשלומי נזק בכל מקום שהוב את השומר־שכר שבויה, למה לא הכניל את המלים „מת או נשבר" בסדרן הראשון? והשאלה הזאת תפלא על אחת שבע, מפני שעליני לתת במחשבתו, אף להדברי החסר „או נשבה" מקום בין שתי המלים האמיות, כי מקומי באמצע ולא בסוף המאמר.

מזה נוכחו הקוראים כי להמלה הכפולה הואת חסר חשוני הנמוי הדרוש בה, באשר הראינו, ובכן אל יתפלאו כי נמצאי עליה מעירים אשר יצאו לריב על כי נתרחבו תומי הנה"ש לבלי חק, תשובה עליה נמצא גם בשני התלמודים, אך הם המציאו לה טעם אחר השונה תכלה בין הטעם האמי פה, הבבלי מפרש: „מה לשומי שכי שכן לפטור תאמי בשואל שכן להיוב", כ„הדיא ניחא ליה דפטר ליה" מפרש ישי', ואין להביא ראיה מאחד על חברו, ולכן הניחה הנמיא את הנה"ש בכלל ותכחד לה דרך אחרת, „אלא כי' נתן, דתניא ר' נתן אומר או לרבות את השבויה", המלה „או" היא כעת מיותרת וכיון דסבירא היא שאין לחלק בין קטלא בולה ובין קטלא פלגא, לא היה עוד מקום לטעות ו„או" לחלק אך למותר. — אבל, יעמו לי רבים, האם לא במשפט נתפלא כי ר' נתן נעב פה לפנינו בשם בעלי המחלקת, אשר עקר ומנה בימי הלל ישמאי? לא אוסיף להכביל גם הפעם את דברי, להעיר אשר העירותי זה כמה, כי שם התנא איננו ראוי לומן ההלכה וזמן המחלקת בה, יען קרוב הוא להדאי שתנא זה איננו בעל ההלכה עצמו כי אם שהוא קבלה מפי אחרים, ובפרט משפט לנו לחשוב כואת מי' נתן, המודע לכלנו כמלקט ויודע היטב הלכות רבות עתיקות מאד[2]), כי אם אעיר על

[1] בורושלמי (שם) דברי סוף הברויתא: „מה להלן שבויה עמהן אף כאן שבויה עמהן," לא כן בברויתא דבבלי ב"מ נ"ח: זה לשונה: „נאמר שבויה ומתה בשואל ונאמר שבויה ומתה בשומר שבויה ומתה בשומר שכר, מה להלן שבויה עמו אף כאן שבויה עמו." פה תחל המבוכה. כי לא רק למלת „או" הכתובה בשני הכתיבים, כי אם גם לפדר המאמרים לא יושם כלל לב. בכל אופן הגירסא הנכונה לפי דעתי: „נאמר שבורה ומתה בשואל ונאמר מתה ושבורה בשומר שכר". במכילתא נמחו כבר כל עקבות הגה"ש הראשונה ואי אפשר לי לעבור על הדבר הזה מבלי העיר על היוצא לנו מזה, כי עלינו לערוך תמיד את שני הכתובים הנדרשים זה לעמת זה, ובפרט במקום אשר נתנה למלה השנה צורת שם-התאר, ובי עלינו לבחון איתם השב למצא בהם את צורת הגה"ש אשר היתה בראשיתה.

[2] אדמו"ר ר' זכריה פראנקל זצ"ל הוכיח כבר כי דור התנאים האחרון העשיק להקדר בעתיקות ההלכה ובפרט ר' נתן הבבלי. עי' „דרכי המשנה" צד קפ"ו ולהלן שם. ר' נתן מסר על פי רוב מהלקתם של בית הלל ובית שמאי, עי' תוספתא דמאי פ' א',

הירושלמי[1]) הגישא ונותן אף הוא בענין זה לפי השקלא והטריא בבבלי ומחליט שר' ישמעאל ור' עקיבא גם שניהם לא לבד שידעו כבר את הלמוד מהמלה המיותרת „או" אשר מסרה ר' נתן, כי אם שגם הודו לו, ושני התלמודים באים לידי החלטה אחת שהגה"ש מבוטלת מעצמה יען יש עליה תשובה. הן אפשר לבטל מראש כל פירכא בהוכח שמלת „ומת" היא כ ל ה מיותרת וכי הגה"ש היא מטעם זה מופנה משני צדדים, לפי התנאי "דרוש מאת האמוראים: גם אפשר לטעון שאין משפט לחיב את השואל לבדו, מפני שפטור מתשלומי נזק ומשבועה „אם בעליו עמו", ויתרון רב לו על שומר שכר; אבל למה לנו עוד איזה ראיה אחרת בראותנו בירושלמי מפריש בי המחלקת על הגה"ש המדוברת בברית ימים הוא, במה נחלקו הו"ל בראשיתה, לא ידעו האמוראים

יבמות פ' ח' (יבבלי יבמות ס"ב), נדרים פ' ו' (ירושלמי נדרים י', ז' ובבבלי שם ס"ט) קדושין פ' ד' (בבלי שם מ"ג), משנת ר' אליעזר ומחלקתו עם ר' יהושע או החכמים, עי' תוספתא תרומה פ' ז' (ירושלמי תרומה ח', ד'. בבלי ביצה ל"ה.) ופ' ט', פסחים פ' ג' (בירושלמי א', ח', בבבלי מ"ט) כלים, ב"מ פ' ד', ב"ב פ' ד'; משנת ר' טרפון עי' תוספ' זבחים פ' י' (בבבלי זבחים צ"ו.) משנת ר' עקיבא תוספת' נגעים פ' א', בשם ר' ישמעאל בנדה מ"ג: (פסחים ס"ז:) ובפרט תוספתא שבת פ' א': „ר' נתן אומר הטהו ודאי וכתב על פנקסו אני ישמעאל בן אלישע קראתי והשיתי הנר בלילי שבת, לכשיבנה בהמ"ק אביא חטאת." בשם ר' דוסא תוספתא עדיות פ' א', ממחלקת ר' גמליאל והחכמים. בכלים ב"מ פ' ב'. ר' נתן הרבה לדרוש בתולדות הדורות ומקורי ההלכות, עי' תוספתא ב"ב פ' ט', בגמרא פסחים מ"ח: הוא השתדל תמיד למצא את מקור ההלכה באחד הכתובים לפי משמעו כפשוטו. עי' ברכות י"ב, יומא נ"ב, תענית ט"ז, זבחים ס"א, ערך רב שם בפרט להלכות אשר נלמדו ברבוי, ולראיה אביא לא רק את הברייתא אשר אנחנו דורשים בה זה עתה כי אם גם את התוספתא שבועות פ' א' וספרי במדבר, פסקא קמ"ג: „ר' נתן אומר הסך נסך שכר למה נאמר להביא נסוך המים" (פ' ק"נ). בדבור הרגיל על לשונו להשוב על איזה דבר: „אינו צריך" משתמש בג"ש בספרי במדבר פסקא ל"ט, כי הגה"ש במכולתא משפטים פ' כ' (בבבלי סנהדרין ק"ט.) אך נמסרה מר' נתן מוכח בב"ר פ' ל"ח, כי שם נמצא את ההלכה הזאת מפורשת בשם ר' ישמעאל.

[1]) אך ר' ישמעאל איננו הראשון אשר למד את ההלכה מהמלה המיותרת „או", כי אם ר' עקיבא אשר גם לפני זה נתן היתרון למלת „ואם" תחת לק"ו „לרבות האבדה", ובל"ס גם בשבויה בשואל הוא בר פלוגתיה דר' ישמעאל. הקדמת המאמר „תני ר' ישמעאל" מתיחסת ג"כ למאמר המתחיל „שבויה מנין", ובכן עלינו לגרוס: עד כדון כר' ישמעאל כר"ע, ר' עקיבא כר' נתן". והלא זאת תסכים גם למעשים הנודעים לנו על פי דברי היומים. ר' ישמעאל איננו ממהר לפריך ג"ש ור' עקיבא — אם גם הוא איננו ירא מנטות פעם הצדה, נותן בכל זה היתרון לרבוי על הגה"ש על פי שטת בית שמאי.

שבכבל יא״י ולא יכלו לדעת, כי להכיר את ע ק ר י ה מ ח ל ק ת אפשר רק להם, היודע לפתרי את כל הסתירות על פי דעת התפתחותן של תולדות הדת״ש, ולכן אומר אני הפעם מפרוש: בית שמאי לא הזו לדברי הכפיל ,יעשבי או מת — ומת או נשבר״ שהוא גמיר, וידישו הם את ההלכה הזאת, היוצאת מן הדברי הכפיל, מעלת ,,אי״ המיוחדת בחשתדלותם לשום במקום המלה החסרה את רבויה. —

6) סולדות והוספת בעיות המקופות כל ביחקי עיי ומבואיה לה סבבה, מעידות — בפרט אם נבחו בזמנים שונים, לפרקים הי׳חוקים זה מזה — כי העיר האת היתה ימים רבים מטרה לשטפת אויבים אשר שתו עליה, בכה מעידים גם הפנים כלם והגדרים, אשר הרבו חו״ל להוסיף בפעם בפעם על האבנים והלאים שבחומה, עדות אשר אין להכחישה כי להמצות או להאבנים האלה לא הזו או כל החכמים אשר בימים החם, ואדרבה כי התנגדו להם בכל תקף יוחם, אך בכל האבנים אין במעט אף אחד אשר החכמים הרבו כי סיגים על סיגים כמו באבני של בשר בחלב האמור שלש פעמים בתורה (שמות כ״ג, י״ט: ל״ד, כ״ו ובדברים י״ד, כ״א) באותו דבר עצמו. — עד אן מגיע כחו של האבני בתורה? על השאלה הזאת בפנינה זה נמצא על נקלה מענה, כי התורה אסרה אך לבשל גדי בחלב אמו, וכבן אסרה לנו אך לבשל את הבשר הזה המיוחד בשמו בחלב המיוחד גם הוא, אולם לא אסרה לאכלו אם נבשל שלא כדין, ובשול בשר בחלב בכ ל ל לא אסרה לנו כלל. — אך לא זה הוא הפנין הנכון של שאלה זו, כי לא פירוש המלים לפי משמען לעצמן לנו העקר, כי אם פירושן המקובל מדור דור למן ה י מ י ם ה ר א ש ו נ י ם. אמנם, לו היו בידינו מקורי ההלכות מימי ההדורות הי׳אשונים [1]) כי או יכולנו לחקור אחרי כל אותות התפתחותה של ההלכה הזאת בתקופותיה השונות, אולם במכילתא, בספרי ובתלמוד אנו שומעים בדבי אסור בב״ח רק את דעת התנאים מתקופתם השניה [2]), ובכל זאת הנני להוכיח גם הפעם כי שמות התנאים האלה המאוחרים אינם יאים נגד קדמית ההלכה המסורה או המוטעמת

---

[1]) כנודע הבין פילון (עי׳ מאור עינים א״ב פ׳ ה׳) את האסור הזה לפי פשוטו של הכתוב. בספרו של יוסף הכהן אין דבר. אך עי׳ ב״הקורות לתרגום השבעים״ של ארמו״ר מהרז״פ צד קפ״ג. אבל מסופקני מאד אם תכן ההלכה הזאת נרמז בשתי המלים σκευάσεις οὐ.

[2]) במשנה ובתוספתא נראה אמנם כי בית הלל ובית שמאי נחלקו בזה יאשונה.

על פיהם: כי פה יכח בראיית נעלות על כל ספק כי לפעמים נעשו מפי תנאים בתקופה מאוחרת טעמי הלכות אשר קבעו התנאים כבר לפני ימים, ולהפך, שלמודי הלכות מזמן מאוחר הושמו בפי תנאים שקדמו להם הרבה. אין ספק כי הבריתות אשר בהן מפרישׁ ומבואר הדבור „לא תבשל׳ עתיקות הן לפי תכנן מן הבריתות אשר נקבעו בהן כל אסורי בשר בחלב על פי שלשה הכתובים האמורים, או המלמדות את אסור האכילה מאזה בכתוב אחד. מובן הוא ג״כ מעצמו, כי חוזל לא הכו עד אחד הרבן הבית לפרישׁ את הכתוב „לא תבשל גדי בחלב אמו״, ואדרבה יש להחליט כי בדור הסופרים נודע בכל שמקור האסור של בשר בחלב הוא בכתוב הזה ומאות שנים לפני דור התנאים נהגו כל איש מישראל את האסור הזה בעצמם באסור עמוד מן התורה. תכלית הטעם הקדוש ע״פ המדרש או לפי אחת המדות לא היתה לקבוע הלכה הדשה בכללה ועקרה, כי אם להכות את עין העם לצד עוד אחד אשר לא בין עד היום ההוא לראותו. כל האומר בלבו, כי היתה בידי המורים והחכמים באחד הדרכים להוסיף להם מצות או אסורים מלבם ויחם ע״פ אויה דרשה בתורה, לא תבן עוד ליחס עם ישראל. להפך, לעתים שונות נתקבלו בישראל ונתפתחו מנהגים שונים, למרות עיני החכמים, אשר נקדשו אחרי ימים ע״פ המדות ויהיו לחק, גם אפשר כי באחד הדרכים הקדמים בארץ ישראל לא הקדקו בני העם ולא הקפידו הרבה על האסור של בשר־בחלב, כמו בכבל בימי רב [1]), ומטעם זה נאלצו או חכמים לפי הצעת אחדים להחמיר, לשים תקף לכל דבר אסור הנוהג בבשר־בחלב, ואיך החלו החכמים את מעשיהם זה, להוכיח אסור אכילת בשר בחלב מן התורה? את הטעם הראשון לדבריהם מצאנו — באשר נוכח עוד מעט — בנ״ש שנאמרה מאיסי בן גוריא [2]), במכילתא משפטים פ׳ כי פעמים (לב״ב, ל׳ ולכ״ע, י״ט) ובתלמוד הולין קל״ז: מאיסי בן יהודה, וקל״ז, מי׳ שמעון בן יהודה בשם ר׳ שמעון [3]), טעמו של ר׳ שמעון „נאמר כי עם קדוש אתה נאמר להלן ואנשי קדש תהיון לי, מה להלן אסור באכילה ומותר בהנאה אף כאן אסור באכילה ומותר בהנאה.״ לעמת זאת דברי המכילתא

---

[1]) עי׳ חולין ק״י.

[2]) בלי ספק הוא איסי בן גור אריה אולם שונה מבן יהודה כי במכילתא (שם) באו שניהם איש על יד אחיו.

[3]) בקדושין נ״ז: מנחות ק״א: ובכורות י׳, נאמרה ג״ש זו בשם ר״ש, כי בקדושין (שם) נראה כי המלים משום ר׳ שמעון נשמטו בטעות. מאדר״נ נוסח פ׳ י״ח ראיה כי איסי בן יהודה היה צעיר מר״ש בן יוחאי.

בשני המקומות הנ"ל: [1]) „נאמר כאן קדושה ונאמר להלן קדושה, מה (להלן) [כאן] [2]) אסור באכילה אף (כאן) [להלן] אסור באכילה". מזה ניראה כי בעלי הגה"ש הזאת או הגושים אתיה, לא פירשו את המאמר הקצר „לא תבשל גדי בחלב אמו" כי נמשך למעלה, כי אם נגד המסורה, נגד טעמי הנגינה, שהוא מצוי הכתוב „כי עם קדוש אתה' מאמר ראשי בפני עצמו, וכו עקרה של הגה"ש הנדונה פה. כי „עם קדוש' „ואנשי קדש' הם לכל היותר שמות נרדפים ולא דבורים שוים ושעם הערך שני הכתובים, שמות כ"ב, ל' ודברים י"ד, כ"א יחדו כמו למלה בפילה נמורה, הוא מפני שרק בשניהם, ובכן רק פ ע מ י ם, הוכירה התורה את העם כי קדוש הוא, וכמו לית בדבריה אלה טעם לאסורה זה, ובכן יצא האסור רק על פי קדושת העם, ומקורו אך בה: בדבר הגלות. המקור הזה יש כבר טעם לאסור. התורה באה להשמיענו בסגנון הכתובים האלה, לבל נשגה לשפוט שקדושת העם תלויה באסורי זה, כי אם להפך, שהיא סבתו ומקורו, וע"י השנות הטעם הזה השמיעה כי באמרה „לא תבשל" לא אסרה אך את הבשול בלבד, כי אם גם את אכילת המבושל, — רק בהמנע מאכל ומשתה, בהמנע מאכל האוה, ימצא אחד האמצעים הנהוגים לתירת המוסר. הבריתא המשתמשת בג"ש זו לא הגידה לנו אם פרוש המלים „גדי בחלב אמו" הוא כפשוטן או אם פרשים הן המלמדים על הכלל כלו: היא באה אך להשמיענו כי הדבור „לא תבשל" הוא מאמר חסר בסופו וכי בשולו של גדי בחלב אמו ממילא אסור — כי לא יאכל, הטעם הוא ברור ופשוט וכל אשר הכיר מתוך דברי על דבר המלה הכפולה את עצם הגה"ש העתיקה בכל אמתתו, יודה לי אם אומר, שקרובה מאד היתה המחשבה לעריך את שני הכתובים האלה איש מול אחיו, כי אף אם לא ישוו פרשי הדבור הלא נודתם אחת היא. גם המשפט לנו — באין דבר מפריע — לקבוע לג"ש זו זמן קדום ככל האפשר לפי תכן הבריתא, ולכל הפחות בזמן שבו החל הריב על אדות הגה"ש: כי כל אשר היטיב לעין במכילתא (שם), בספרי דברים פסקא ע"ו ובבריתא שבבבלי, ידע שטרם עוד נתן הטעם השני לאסור אכילת בב"ח, הינו שנלמד מרבוי, נודעה כבר הגה"ש ואין ספק שהרבוי בא אך לסתירה. במכילתא נסו בראשונה להקיש ק"ו מפסח ואחר כן מניד הנשה,

---

[1]) כן השכיל כבר להגיה בעל „איפת צדק". אין סברא לחשוב כי ההערה הזאת נעתקה בכונה לפסוק כ"ב, ל', כי לא הפסוק בשמות כ"ג, י"ט כי אם בדברים י"ד כ"א נבחר לג"ש, ובספרי (שם) לא נזכרה הגה"ש הזאת.

[2]) הגירסא במכילתא פרק כ' במאמר הראשון: „מה להלן אסורין באכילה אף כאן תהא אסורה באכילה", אינה ענין לכאן.

ויהי כאשר לא עלתה בידיהם למד ר' עקיבא מ"לא תאכלנו", דבוי המיתר (בדברים י"ב, כ"ד) יאחדיו איסי בן הדבוי: "לא תאכל הנפש עם הבשר", בספרי למד ר' אליעזר גם הוא אחרי שנפרך הקו"ח מלא תאכלנו לרבות בשר בחלב ובהולין (קט"ו:) הודה גם רבי ללמוד זה. בלשון הגמ' יואים שבמקום זה רב היתרון לרבי על הגה"ש, כי בעוד שלפי הגה"ש היה אך הדבוי "לא תבשל" חסר, למותר לנו בעת להדגיש את מלת "גדי" בפרט היוצא מן הכלל ללמד על כלו, יען כבר למדנו כי האסור נוהג בכלל בבשר וחלב, באכילתו כמו בבשולו. הגמ"א נסתה להחזיק בטה גדול כחו של הדבוי להוריות אסור אכילת בב"ח: "צא ולמד מ"ג מדות שהתורה נדרשת בהן, דבר הלמד מענינו, בטה הכתוב מדבר בשני מינין, אף כאן בשני וכו'." דברי יש' במקום הזה הם לא רק מוזרים כי אם גם אי־מובנים, וביפיוש שהפיוש המיוחס לרבנו גרשם מאה"ג הוא לבדו פה המבורר והאפשרי, באמרו: "בטה הכתוב מדבר בשני מינין, כלומר דכתיב לא תאכל הנפש עם הבשר אלו שני מינין בשר דם, זהו אבר מן החי, אף כאן בשני מינין בבשר בחלב"[1]. הלא יפלא כי התלמוד נסה לאשש ולבאר את הדבוי, אשר תכליתו ומטרתו להחות את הגה"ש, ע"פ שלש עשרה המדות, אבל מי יכחד כי בימי רבי נשתכחה בכר המטרה החיא מכל לב ומקור הדבוי לא נודע עוד איה. לפנינו גלוי בעת כל עצמו ואמתו הגנו יודעים כי הדבוי היה לכלי מלחמה בידי החכמים אשר התגנדו למלה הכפולה על עכרה את גבולותיה ותפרי את חקה הראשון, וכי אוסרי המלחמה הוו גם הפעם בית שמאי, באשר מעידים לנו השמות ר' אליעזר ור' עקיבא, והנני מתפלאים לראות כי טעמי ההלכה ע"פ נ"ש מסורים לנו מפי התנאים מתקופה השלישית וטעמי הדבוי המאוחר מפי התנאים בתקופה השניה. — המראה הזה מעיד כי לא שם התנאי הוא העקר לכון בו זמן איזה הלכה, אם קדום אם מאוחר, הגה"ש אשר באה לתת טעם לאסור אכילת בשר בחלב, נדונה לכל הפחות — אם גם נאחר זמנה, שנים מעטות אחרי מית הלל, והמחלקת על הגה"ש אשר השתמשה בדבוי, הדלה בכלל בשעה שהחלט כי אין לחזן נ"ש אלא אם מופנה. ואין להתפלא על ר' אליעזר שעודנו עומד והולך על הגה"ש הבאה להוריות אסור אכילת בב"ח, כי מלתה השוה לא נשתלמה עד אז למופנה. ובכן מחזיקים ר' אליעזר ור' עקיבא בדעת בית שמאי ור' שמעון בן יהודה בדעת הלל או בית הלל, מתוך הבריתא דר' שמעון בן יהאי יצא

---

[1]) הרב איש-שלום בהוצאת ספרי דברים פסקא ע"ו הערה ח', העיר בצדק ובחריפות רבה, כי כל הלומדים מ"לא תאכלנו", הנאמר בנפש עם הבשר, אפור בשר בחלב, מחזוקים בששה: דם נעכר ונעשה חלב. עי' כריתות ו': ונדה ט'.

כי בזמני לא נודע עוד אסור ההנאה[1]) לכשר בחלב או למצער לא נקבע עדין להלכה[2]). —

מכל הנזדות השונות אשר העברתי פה מתוך המכילתא ואשר יצאו נדון בעלי המחלקת לשום את הדברי תחתיהן, ובכתבי אמנם זה עתה כי אין בהן אף מלה בפולה אחת נמוכה, נפנה נא נראה בעת מה מבנין של המלית השונות הנמצאות בספרא.

ג) מלות שונות מיוחדות בספרא.

אין ספק כי לכל קורא בשום לב לא נעלם, שבמכילתא עצמה נמצאו רק שתים מכל המשיבות אשר השיבו בעלי המחלקת על המלות השונות במכילתא: אחת על המלים אשר באה להמעיט את זכותם של שני שותפין בעבד אחד, ואחת על הנתנת טעם לאסור בב"ח. ועל המלחמה הקשה אשר פרצה נגד הנזדות השונות האחדות אין כל רמז במכילתא, ומה נודעו מתוך הביותות השונות אשר בשני התלמודים. לא כן הוא בנזדות השונות המיוחדות בספרא. המחלקת בהן — גלויה בו לעינינו ובמקום לא יחוק מהן עצמן. הדברי הזה דורש עיון. כי אם גם לא נוכל לכון את שעת העדר הספרא, הלא המשפט לנו על פי המראה הזה, לדון על הכונת בית המדרש אשר בו נעדך ולהחליט כי יש גם לסמוך עליו.

---

[1]) בבית מדרשו של ר' ישמעאל בקשו להרחיב את האסור לכל שלש רוחותיו, כטעם שנכפל שלש פעמים. כי רבי היא המחמיר יותו כל מקודי ההלכה, אך הטעם כפני מה נטה להחמיר שונה הוא במכילתא מאשר בבבלי (שם). ר' עקיבא לא נטה בדעתו ללמוד מתוך הרבוי אסור בב"ח בכלל כמו אסור דם, ואסר רק בשר בחמה כפני „שנאמר לא תבשל גדי בחלב אמו שלש פעמים פרט לחיה ולעוף ולבהמה טמאה". בזה מסכימות גם המשנה (פרק ח', מ' ד') והתוספתא פ' ח'. רק במכילתא הגירסא שאינה נכונה: „ר' עקיבא אומר וכו' פרט לחיה פרט לבהמה פרט לעוף". כי מלת טמאה נשמטה אחרי מלת בהמה אין כל ספק, וכן הגיה גם בעל „שבות יהודה". לדעת הרב איש-שלום בהוספותיו „למאיר-עין", אינה נחוצה ההגהה הזאת כל עקר, כי יש להבדיל בין פרט וכון להוציא. נגד דעתו זו אעיר על שמתי, אשר נתאמתה אף נתחזקה בידי משך שערי בבות מדרש, שר' עקיבא והלמידיו השתמשו במלת פרט במיכון להוציא, והלא הם השתמשו, כנודע, בכלל ופרט במוכן רבוי ומעוט. עי' לעיל צד 54 הערה 1. לבסוף אעיר עוד על מאמרו של ר' יונתן במכילתא (שם): „כפני מה נאמרה בג' מקומות, אחת לבהמה ואחת לחיה ואחת לעוף". המכילתא חפצה להראות את ההבדל אשר בין ר' עקיבא ובין ר' ישמעאל ומטעם זה נחוץ גם להגיה כאמור.

[2]) גם בתרגום אונקלוס לא נוכר אסור ההנאה. אך עי' ב„נתינה לגר" ו„באורי אונקלוס".

1) בפרק המדבר במלות הכפולות הגמוריות, לא הבצתי להזכיר את המלה השוה „קרבנך". באתנה נכתבה אמנם המלה הזאת רק פעמים בכל התורה: ויקרא ב, ה' וז, אבל איך נעלים את עינינו ממלה זו עצמה שנכתבה פעם עוד שלישית באותו פרק פסוק י"ג בלי' ונכה. הן הפעם הזאת לא באתנה כי אם באמצע הכתוב, אך איך נוכל להלק בפרק אחד המדבר כלו במנחות ולהחליט כי „קרבנך" הכתוב פעמים מדבר רק במנחה ו„קרבנך" השלישי מדבר בכל קרבן, בכל אופן נותנת מלת „קרבנך" השלישית מקום להלוק על מלה־כפולה זו המדומה, ועלינו לבקש מענה על השאלה, אם לא היתה כואת באמת, אם לא השתמשו המתנגדים בכתוב הזה השלישי בריבם.— נפתח נא את הספרא ומענה ימצא לנו על נקלה, אך לפני זה הנני להעיר עוד הערה אחת קטנה. בפרק השני בויקרא דברה התורה בארבע מנחות שונות: במנחת סלת, אשר אם נפרישה בפשוטה בשמה ולפי דברי הכתוב השני לא הובאה בעיסתה כי אם בסלתה: במנחת מאפה תנור, שמנה חלות ומנה רקיקות: במנחה על המחבת ומנחת מרחשת. במנחה הראשונה צותה התורה ויצק עליה שמנה, בשניה — שחלותיה תהיינה בלולות בשמן ורקיקה משוחים, בשלישית יציקה ובלילה ובריעית מתן שמן בכלי. ובכן הנה מצוינת רק השלישית כי נצטוו בה יציקה ובלילה גם יחד [1]. והדבר הזה יפלא מאד בהכחד מאתנו כל הבדל ממשי בין שתי המנחות האחרונות, השלישית והרביעית. ולכן יש לנו המשפט להחליט כי הכתובים בעצמם אומרים במקום זה — דרשונו, לשום משפט אחד לשתי המנחות האלה, מנחה על המחבת ומנחת מרחשת, כי הנוהג באחת נוהג גם בחבירתה, ולתת טעם לדרישה זו, זאת הבינו הכמינו ז"ל אשר שמו כל לבם ומעינם בהמשפטים והמנהגים הרבים אשר נולדו, התפתחו והשתלשלו בחיי העם הדתיים בכלל ובעבודת המקדש בפרט, וישתדלו להראות בכל מצות התורה לא רק שמתאימים יחד לחיי העם כי אם שמיוחו יצאו; מהם לא נבחד הנרמז לנו בכתובים האלה ויחדו לדרשו ולפרשו, מנחה על המחבת ומנחת מרחשת תבדלנה אמנם אשה מרעותה לפי מצוותן, אך — כל עוד לא נשים אל לב כי התורה בחרה לה, בפרטה משפטה, תמיד דרך קצרה, ולמראה המלה השוה „קרבנך" יעלה כלל זה על לבנו, במלה הזאת השוה בשתי המנחות, הגידה התורה בפרוש כי לה נשוו שתי־המנחות האלה, מלבד צורתן השונה מעט, ומשפט אחד לשתיהן, מטעם זה לא הכפילה את מצותה פעמים, בכל אחת מהן, כי אם חלקה מצותיה לכל

---

[1]) מנחת מאפה תנור טעונה בלילה ומשיחה, אך שבלילה נצטוה לחלות מצות ומשיחה לרקיקות מצות. בעוד שנמנחה על המחבת טעונה כלה את שתי המתנות האלה.

אדם באיזן שאשה תשלים את הבריתה: ובכן נתנו בשתי המנחות האחרונות, מנחה על מחבת ומנחת מרחשת, „שלש מתנות של שמן" כאשר סמנו אותן בבי הבמטי ז"ל, יבוה העד ג"כ בפרוש כי מנחת סלת ומנחת מאפה תנור אינן מעשות שלש מתנות, זאת היא דעת הספרא ואלה דבריו, נדבה בלך י"ב, א': „אם מנחה על המחבת מלמד שהיא מעשה כלי, קרבנך קרבנך לע"ש, מה קרבנך אמור כאן מעשה ציקה ובלילה, אף קרבנך אמור למטן מעשה ציקה ובלילה, מה קרבנך אמורה למטן מעשה מתן שמן בכלי קודם לעשייתה, אף קרבנך אמורה כאן מעשה מתן שמן בכלי קודם לעשייתה." שאלה היא אמנם אם גם דעת המשנה במנחות (ה', ד') האומרת: „כל המנחות הנעשות בכלי מעונין שלש מתנות שמן", מסכמת לדעת הספרא. לפי התלמוד במנחות ע"ד: נאמר „כל המנחות" על שלשת מיניהן [1] מכלי שום לב לחלוק הדעות אשר בין הספרא והמשנה. על השאלה „למעשי מאי", משיב רב פפא „למעוטי מנחת מאפה", לאמר, כי לא שתים כי אם שלש מנחות מעונין שלש מתנות. דעת מסדר המשניות שונה בזה מדעת מסדר הספרא, ועל הדבר הזה לבשעצמו אין להעיר כלום: אבל אשר יפלא באמת, הוא כי הגמרא הביאה אחרי מאמרו של ר' פפא אשר לא השיבה עליו דבר, את הבריתא מן הספרא המדבר בכתוב ז' ולא בכתוב ה', מכלי העיר דבר על אדות היחס אשר להבריתא הזאת ולהמשנה. הן הפרוש המיוחס לרש"י אומר כי מן הבריתא ראוי לדעת ר' פפא, עין הדבור „בשמן העשוי" (בכתוב ז') מורה לא רק על „מנחה על מחבת" כי אם על כל המנחות, „ציקה ובלילה הכתובות במנחה על המחבת מעונות לא רק במנחת מרחשת כי אם גם בשאר כל המנחות [2]. אך זה לא יתכן, מבני שנפשיט מנ"ש ז', שהיא גם „למד ומלמד" באחת, את צורת האמתית ובכוד את תכונתה שמסומנת בה. לא כן בעלי התוספות,

---

[1]) אם נוכל להשתמש במלת „כל" לא רק לשלשה דברים כי אם גם לשנים, אשר לא יסופק לו כלל, כי או דעת אחת למשנה ולספרא. עי' בכף משנה להלכות יסודי התורה (פ' ו' הל' ט'). על פתירתו לכללי הגמרא (קע"ט ז') העור ככר „יד מלאכי" כ' של"ו. עי' עוד „בכורי אביב" לבראשית (ל"ד, כ') מהר"א בוק.

[2]) לגבולות הגה"ש הנודעים לא שם בעל הפרוש המיוחס לרש"י את לבו, לא: בדברו ד"ה ת"ר ולא בד"ה „ציקה ובלילה" (ע"ה.) בד"ה ת"ר הוא אומר: „והרי קרא במנחת מרחשת כתיב וה"ה למחבת ולשאר מנחות". וכן בסוף „האי קרא סלת בלולה במחבת כתיב וה"ה לשאר מנחות". מן הדברים האלה לנו ראיה הנעלה על כל ספק כי הפרוש הזה המיוחס לרש"י, מפרק זה עד י"א ועד בכלל, במהדורותינו לא לרש"י הוא. עי' הערת ר' בצלאל אשכנזי בהוצאת ווילנא, ששם נדפס הפרוש האמתי של רש"י בשם „רש"י כתב יד".

דעתם שונה בדבר השאלה הזאת מדעת הפיוט הנזכר. בהעירם ראשונה (שם ע"ח, ד"ה: מה להלן) על הברייתא דספרא שהביאה הגמרא להלן: „ויצקת עליה שמן מנחה לרבות את כל המנחות ליציקה", יכול אף מנחה מאפה ת"ל עליה, אוציא את החלות ולא אוציא את הרקיקין, ת"ל היא"[1], מקשים: „למה ליה למילף מנ"ש... תיפוק לי דמ"ב"ן בסמיך מדכתיב מנחה לרבות כל המנחות ליציקה." הן, מוסיפים בעלי התוספות, „מצינו למימי דעקר נ"ש למתן שמן בכלי אתיא", שאף יציקה ובלילה „הוה ידעינן מדכתיב מנחה בלא נ"ש", אבל הלא אז אין כל יתרון לנ"ש על הרבוי, כי גם הנ"ש נדונה רק על שתי המנחות האחרונות. ובכן, מהיכן אנו יודעים — שאלה היא שאין עוד עליה מענה — אם לא נלמוד לא מרבוי ולא מנ"ש, מהיכן אנו יודעים שכל המנחות טעונות שלש מתנות של שמן? בעלי התוספות מודים בפיוש כי מלבד המלה השוה והרבוי, הנחוצים פה גם שניהם, „כל המנחות למדות זו מזו... מסברא בעלמא.. סתום מן המפורש כעין גלוי מלתא בעלמא": לאמר, שהברייתא דספרא אשר הביאה הגמרא אחרי דברי ר' פפא אינה מסכמת כלל למשנה המפורשת באופן כזה. בעל „משנה למלך" למעה"ק (י"ג ה') נסה לבאר את דברי התוספות, שלפי דעתם מדבר גם פסוק ה' במתן שמן כמו בבלילה ויציקה, יען בכלל קרבנך גם מתן שמן[2]. אך למיות כל חיפושי לא עלתה לו, כאשר יודה כל איש, להוציאנו מן המבוכה[3]. לפי דעתי לשוא כל העמל ולא תצלה להביא את המשנה לפי שטת ר' פפא לידי הסכם עם הברייתא דספרא, ומטרת חפצי הפעם אחרת: להוכיח כי שתי הברייתות דספרא המובאות בגמרא מסכימות אשה להברייתה בעקרן, כי לפי שתיהן טעונות רק שתי המנחות האחרונות שלש מתנות שמן וכי רק טעמיהן לדעתם זו המשותפת שונים זה מזה. האחת תוכיח מן המלה־החשוה „קרבנך" והשנית דוחה את המלה השוה ותילף „ממנחה" שבאה לפי דעתה לרבות. עלינו להבדיל כה בין שתי נוספות. האחת שנלמדה בשם הרבוי של „מנחה" לכל המנחות ובכן גם למנחת מרחשת, בהוסיפה עליה בלילה ויציקה[4].

---

[1] עי' פסיקתא זוטא (שם) „הוא כתיב הוא הדין לכל המנחות אבל היא קר, כלו' היא ולא מנחת מאפה בין חלות בין רקיקים, ללמדך דקדוקי סופרים שהן תורה שלמה, לכך כתיב הוא ולא היא."

[2] הדעה הזאת אפשרית רק ע"פ המלה השוה „קרבנך".

[3] גם פלפולו נגד המזרחי לא יתכן, כי המזרחי לא מנה את מנחת סלת במספר המנחות הנעשות בכלי, למרות דעת התוספות והרמב"ם, וזה היא הפתרון היותר פשוט, כי עתה תסכים המשנה לפי פרושו של ר' פפא אל הברייתא בספרא.

[4] ההגבלה הדרושה ע"פ המלים „היא" „ועליה" דינה אך ביציקה, כי אך בה נאמר (נדבה י"ב) „עליה".

והשניה, על פי מלה זו עצמה לפי דעת הספרא בנדבה פרק י"ב: „מנחה לרבות את האמור כאן בכל המנחות ואת האמור בכל המנחות כאן", שהוסיפה על מנחה על המחבת — ניתן שמן בכלי. ולפי זה באים שני הטעמים, אם גם שונים הם בתכונתם, לידי ההלטה אחת, והרבוי והמלה השוה מסכימים יחד. הנוגע לנתן שמן המישולש, אי אפשר ללמדו מספוק ו' לכל המנחות, לא על פי י"ש ולא על פי רבוי, כי אם לשתים האחרונות בלבד, ומטעם זה לא תכבים, לשום דעה ובאור, המשנה לפי פישוטו של ר' פנא לשתי הבריתות המזהירות. אבל הלא הדבר הזה אינו ענין ראשי לחקירתנו פה. העקר לנו ההוכחה — שבית מדרש אחד של הכמינו נתן היתרון לרבוי הנלמד ע"פ דרש על הנה"ש הנשמעת מפשוטו של קרא. אך אל נא נשכח, את אשר העירותי בבר, כי גם המלה השוה בשני ענינים „קרבנך" אינה נמירה לכל הדעות וכי יש לפון באמתתה, וכבן יהי לי גם הפעם קוראי, שים הרבוי הזה בא אך לדחות את הנה"ש אשר אמרה לעבור את גבולותיה הראשונים. ומראה נחמד הוא לראות כי הנה"ש והרבוי, אשר הוו לפני ימים צוררים זה את זה, הנבאו בספרא לא רק אל מקום אחד כי אם אל מקום צר לשבת בו יחדו.

2) לפי הבריתא דהוספתא [1]), מנחות פ' י', אשר הביאה הגמרא ביומא ל"ו, דבר מחלט הוא כי כל האשמות, חטאת ותמידין טעונים לא רק סמיכה כי אם גם ודוי. אך אם נשאל את פי הראשונים, לא נמצא מענה אחד מחלט לדעת כלם. הספרא לא ידע מדוי לפי משמעה ומוכנה של המלה הזאת, בלתי מחטאות הכתובות בויקרא ה' א' — ו', באשר כבר הוכחתי לעיל, משעם מלהדבפולה, מלת ו„התודה" בחשנותה פעמים בויקרא ה', ה' וט"ז, כ"א [2]). בספרי הוסיפו הכמינו לדרוש את הודוי לא רק לכל החטאות

---

[1]) התוספתא משובשת ועלינו להגיה אותה על פי הבריתא שבגמרא במקומות אחדים, ויש לגרוס „סובך במזרח ופניו במערב". אם לא נמחק את המלים „עון עברה" התכרות בגמרא, יש לגרוס „עון ועברה" או „עון שעבר", וכן יש להגיה „עון אשם" ת' „עון אשמה". הסוף נכון כאשר היה לעינו רש"י: „א"ל ר"ע על מה עולה באה, אם על כריתות ומיתות ב"ד, הרי ענשו אמור, אם על ל"ת הרי ענשו אמור מלקות, הא אין עולה באה אלא על עשה ולא העשה שנתק לעשה שאין לוקין עליו." את המלים „כעשר ענו" מחק רש"י בהבריתא לפי הגירסא בתוספתא, ובכן נשאר אך שנוי הנוסחא „על גבי קרנו", וכי כן הוא באמת לגרוס גם בתוספתא מוכיח המאמר שאחריו: „ולא היה דבר חוצץ בין ידים לקרנות".

[2]) כי לא הבינו חז"ל במלה זו תמיד סמיכה שיש עמה גם ודוי, תוכיח הבריתא בכריתות י"ב. „והתודה מודה בדברים חיב אין מודה בדברים פטור, אמר לו עד א'

בלבד כי אם גם לכל האשמות. טעמם אמנם מיוד מאד: „ואשמה הנפש ההוא והתודו, למה נאמר, לפי שנאמר והתודה אשר חטא עליה, אין לי אלא חטאת שטעונה ודאי אשם מנין, ת״ל ואשמה הנפש ההוא והתודו״ [1], ובכן הוברו סוף הכתוב במדבר ה׳, ו׳ עם ראשית הכתוב השני יחד. התוספתא הוסיפה, מבלי תת כל טעם, גם עולות ואם צדקו דברי הפיוט בתענית המתיחם לישע, התודה הוני המעגל גם על שלמים (עי׳ שם כ״ג ד״ה פר הנדאה). לא כן היא אמנם דעת הרמב״ם ואלה דבריו ב„מעשה הקרבנות״ (ג׳, י״ד): „ונראה לי שאין מתודה על השלמים אלא אומר דברי שבח.״ וגם בדברי הסמיכה לא נוכל להחליט בודאי נמור כי נחוה בכל הקרבנות, כי בפוי פסח ומעשר אינם בכלל, יודעים אנו מן המשנה במנחות פ׳ ט׳, מ׳ ז׳. אך את השאלה למה לא הוכיחה התורה גם בויקרא ה׳, ה׳ את מצותה „וסמך ידו״, את אשר דרשה ביום הקרבנות בפיוש, אי אפשר לדחות בדברים בעלמא. הן אחדים ימצאו במלה־הכפולה „והתודה״ ראיה, כי לא רק התודו כי אם גם הסמיכה נצטוה מן התורה, אך מי יבחד כי למדות דברי הכתוב המפורשים (ויקרא ט״ו, כ״א): „וסמך אהרן את שתי ידיו על ראש השעיר החי״, נלמד שודוי בזמן הסמיכה ממלת „עליו״ הכתובה אחרי והתודה, ובכן לא הודוי לעצמו ולא הסמיכה לעצמה הם עקר הדרשה, כי אם זמנם של שניהם באותה שעה עצמה. ואותו בקש הספרא חובה פרשה י׳ פ׳ ב׳, להוכיח ע״י ג״ש שניה: „מנין שטעון סמיכה ת״ל עליה ולהלן נאמר עליו, מה עליו להלן טעון סמיכה אף עליה אמור כאן תטעון סמיכה.״ ע״פ המלה השוה הזאת היתה מלת „עליה״ (שם ה׳), כתלויה במלת והתודה, למקור ההלכה כי ודוי הוא בשעת הסמיכה. הן עתיקה איננה המלה השוה „עליו עליה״, וכבל זאת נבין היטב מדוע בקשו חכמינו לעשותה גם היא בהכורה למלת והתודה למלה כפולה, כי מלת „על״ יחד עם ההתפעל „והתודה״ נכתבה באמת רק פעמים בכל התורה, וגם זאת נבין, מדוע יצאו מתנגדיה תכף לערער עליה, מדוע לא יישרה המלה הכפולה הזאת בעיניהם, מפני שמלת עליה לא תתיחם כלל להתודה כי אם למלת חטא, כמו בויקרא ד׳, י״ד. מתנגדי המלה השוה הזאת נאלצו בכל זאת גם הם להודות למלה הכפולה והתודה, אך ין הכרו את שתי המלים „עליה״ „וחטא״ יחדו, היתה עליהם החובה להוכיח ממקום אחר

נטמאת והוא אומר לא נטמאתי פשוט, יכול אפילו שנים מכחישין אמר ר׳ מאיר אם הביאוהו שנים וכו׳.״

[1]) עי׳ כפרוש הרמב״ן על התורה (שם). בעל „קרבן אהרן״ אומר בחוכה פרשה ו׳, פ׳ א׳ כי ודוי נדרש רק בחטאות שבהן כרת על המזיד.

שהחטאת זאת שעונה סמיכה, כי רק אז תלמדנו מלת והמזיד גם בלי „עליה" כי המזיד הוא בשעת הסמיכה, כמו בכתוב ט"ו פרק ט"ו. ובאמת הביאני להם ראיה אחרת, אך לא על פי ג"ש כי אם ע"פ צירוף, דרשת הרבי והלמיד הזה הנה הוא לפנינו בספרא הובה פרק י"א, ג': „וסמך ידו על ראש החטאת לרבות החטאת עוף וחטאת מצורע וחטאת מטמא מקדש לסמיכה." השאלה, אם החכמים הדורשים סמיכה בחטאת מטמא מקדש ע"פ המלה השוה „עליה" דורשים אותה גם בחטאת עוף ומצורע, ואם כן הוא מה הוא הטעם שנתנו להלכה זו, השאלה הזאת אינה ענין לכאן לבקש עליה פה תשובה. ענינו אך להוכח, כי שני הבתים המתנגדים מסכימים יחד להלכה שמטמא מקדש טעון סמיכה ושניי דעתם רק לפי טעם ההלכה הזאת. ולכן הנני אך להעיר עוד בדוק רב, כי הספרא בעצמו הביא להחטאת מטמא מקדש רבוי, הנצב כנגד הנדש"י [1].

3) כלל שני־התכתובים בברית המדות וירמ, שהחכמים בהדות הראשונים העמיקו כבר חקר ויקראו את כל דברי התורה בעין בקית חדה, ולעדות כל יראת־הכבוד או אדרבה מפני יראת כבוד ואהבה רבה לא נחתו את הסתירות אשר בכתבי הקדש, על פי הכלל הזה אין אנו ישאים להודות לאחד משני כתובים הסותרים איש את אחיו כי דבריו כלם צודקים יחד, קומים ונאמנים, ולחשוב שדברי הכתוב השני משובשים המה וכתבנו אך בשגגה: כי אם עלינו להראות שהסתירה הזאת היא אך למראה עינים ולפתירה באופן שלכל אחד יהיה משפט בפני עצמו. אין בחפצנו הפעם לחקור ובפרט להחליט, אם הכלל הזה האמרון בי"ג מדותיו דר' ישמעאל הוא גם אחת כלל עצמו אשר הרביעי במדותיו של הלל. ישנם בעלי ברית המדות האומרים כי המאמר „שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם", אינו מן המדות שהתורה נדרשת בהן, יען הדעת מאחת ההחלטות אשר בתורה לא תוכל להקרא בשם דרשה ע"פ הענין, בכל אופן נודה להראב"ד שנמצא בתורה מלבד הקו"ח גם את מדת שני הכתובים, בפתרה את הסתירה בין הכתובים בבמדבר י"ט, כ' וכ' כ"ב והכתוב אשר בדברים ד', ל"ו ותורתו בזה אך נפתור גם אנו אחת הסתירות, בהגלותה לעינינו, על פי סברא ישרה.

---

[1]) חלילה לי לשום באיש תהלה על כי לא הושיב להכיר את היחס אשר בין ג"ש ורבוי, אך בכל זאת לא אכחד כי נפלאו דברי הרב מלבים: (עי' לעיל צד 9 בהערה), האומר לבאר את הטעם הכפול במאמרו של ר' יוחנן „כל מילא דלא מחורא מכסימין ליה בין אתרין סגין". בהוצאת הספרא של הרב מלבים נמצאת טעות אחת גדולה, שתחת: „ונאמר להלן עליה מה עליה", יש לגרום „ונאמר להלן עליו מה עליו". כי אי אפשר שהרב מלבים חשב במלת „עליה" אשר בויקרא ד', י"ח, ט"ו.

אחרי הדברים האלה הן לא יפלא בי נמצא ע"פ המשנה בשקלים (פ' ו, מ' ו') פתרון נוה כבר בימי יהוידע הכהן הגדול (מלכים ב', י"א ב'): „זה מדרש דרש יהוידע כהן גדול, אשם הוא אשום אשם לה', זה הכלל כל שהוא בא משום חטא ומשום אשמה ילקח בה עולות, הבשר לשם והעורות לכהנים, נמצא ב' כתובים קיימים, אשם לה' ואשם לכהן ואומר כסף אשם וכסף חטאות לא יובאו בית ה' לכהנים יהיו." בטרם עוד נבחן את המדרש שדרש יהוידע הכהן הגדול, עלינו לשאול גם את השאלה, אם זאת היא צורת המשנה אשר היתה לה כל הימים ואם היה זה תכנה? ע"פ הספרא הנני לענות: לא. הלא אלה דבריו בחובה פרשה י', פ' ג': „והביא... אשמו, נאמר כאן אשמו ונאמר להלן אשמו, מה אשמו אמור להלן מותריו נדבה אף אשמו אמור כאן מותריו נדבה." הספרא אומר להוכיח בזה ע"י מלה שוה, כי מותר הכסף המיועד לחטאת יהיה כמו כסף האשם וכל נדבות הכסף לקנות בו עולות. ובכן יוכח בחטאת אשר ודאי לנו באשם. אבל מנא לן דין זה במותר האשם? אך ורק מהוידע כ"ג שלמדו משני כתובים. יהוידע מצא את הכתוב השלישי בויקרא ה', י"ט: „אשם הוא אשם אשם לה'", שמוכיח בין כתוב ה', ט"ו: „והביא את אשמו לה' איל תמים וגו'" הדורש כי קרבן החטאת יקדש כלו למזבח ה', ובין כתוב ה', י"ח: „והביא איל תמים וגו' לאשם אל הכהן", האומר בפרוש כי האשם לכהן הוא: מוכיח הוא שאין ביניהם כל סתירה כלל, אם ינתן מותר הכסף הקצוב לאשם במחיר עולה, הנחלק למזבח ולכהן. השאלות, אם יש באמת איזה סתירה בין שני הכתובים האלה ואם — לו גם נודה שכן הוא — תפתר הסתירה הזאת רק באופן כזה, שאלות הנה אשר אם גם יש להן משפט לכשעצמן, לא נוכל לשום להן פה מקום לבקש להן מענה, ין כל הפצנו הפעם אך לבאר את הספרא, לפרש אך את דבריו. ההלכה כי עולות נקנות בדמי „מותר האשם" מיוסדת על דעתו של יהוידע ויען דין זה במותר החטאת טרם נחלט ותכלית ההלכה היא לקימו, אי אפשר כי המשנה בשקלים כבר מסרה הלכה מוחלטת בדבר מותר החטאת. מטעם זה היה סנגון המשנה בזמן שנדונה בו הגה"ש „אשמו אשמו": „זה מדרש דרש יהוידע כהן גדול [1]) אשם הוא אשם אשם לה', כל שהוא בא משום אשם ילקח בו עולות וכו' נמצא אשם לה' ואשם לכהן" [2]). ולא רק במשנה כי אם

---

[1]) בכתב-היד שבמינכן כתוב ה כ ה ן, כן חסרה שם מלת הגדול בזבחים ק"ג. ובתמורה כ"ג:

[2]) הגירסא במשנה „ואשם לכהנים" והגירסא בירושלמי „ואשם לכהן" אינן נכונות גם שתיהן. פה יהובר כאשר הראיתי אך בכתוב י"ח (פ' ה'), גם לכתוב המובא

גם בכפרא עלינו לדעת את הנסבא אשר לפנינו, כי הבריתא עתיקה היא ומקורה בימן אשר אז אפשר שבו נהגה ש"ש מטלת „אשמורי הכתובה שש פעמים בתורה. ועל כן עלינו לגרוס: „אשמו לה' נאמר כאן אשמו לה' ואמרי להלן אשמני לה' מה אשמו לה' האמור להלן וכו'." הן הדברי „אשמו לה' נכתב גם הוא שלש פעמים, בויקרא ה', י' ט"ו וי"ט, ב"א, בכל זאת לא יפלא כי בקשו חז"ל למצותו בין המלות השוות הכפולות, אם מפני שפסוק י"ט אינו ענין לתורת הקרבנות או אם מפני שדבור זה נכתב באשם באמת רק פעמים, כי הפעם השלישית כתוב בהטאת [1]). אך יהי מאיזה טעם שיהיה, הנה"ש הזאת נדחתה ומטעם פשוט בכפרא חובה כ"א, ו', יען אם השתמשה התורה במלת אשמו תחת הטאת, הלא מוטב ללמוד מן הפועל הבינוני אשם (פסוק י"ט) המיתר, יחד עם הדעים אשר לשאר המיתרות, את מיתר ההטאת. הן שאלה גדולה היא בפני עצמה, אם „מיתר עשירית האיפה, מיתר קני זבים ויולדות, מיתר קרבנות והמקדיש נכסיו ויש דברים ראיין למזבח וכו'" [2]), נלמדו כלם מן הדברי „יאשם" תכף בימים הראשונים הבוקעים א אחר ז': שאלה היא, יען אי אפשר לדרוש בכלם את „הכלל כל שהוא בא משום חטא ומשום אשמי", או את הכתוב במלכים ב' „כסף אשם וכסף חטאות" [3]): ועל כן יש לי המשפט להעיר לי שני עדים נאמנים, את המשנה ואת הכפרא, שהמלה השוה „אשמו לה'" עתיקה היא מן הדברי של אשם וכי גם מה יצא לפני ימים הדברי להלוק על הגזרה השוה.

אך בטרם עוד נפן ללכת הלאה על דרכנו זה, נשימה נא לב למאמי הכפרא בחובה בישה י': „אשמנו על הטאתנו, מה הטאת מותרו נדבה אף אשם מותרו נדבה". למראה הדברים האלה הן נוכח כי הענין הזה אינו כל כך פשוט: בראשונה היה מותר האשם המפריש ומנו נלמד מותר ההטאת

מלכים ב' אין מקום במשנה העתיקה, ויען שם יהוידע נקשר בכתוב זה עולה על לב שמדרש זה הוא מ י ד ו ע הכה"ג.

[1]) מובן כי בסימן ג' לפנינו „למד מן המלמד", כי מקור ההלכה ע"ד מותר האשם הוא בשני הכתובים וע"ד מותר ההטאת — בג"ש. ובכן גם בקדשים לנו ג"ש מב' כתובים. עי' ירושלמי יבמות פ' ח' הל' א', ופי' ו' הל' א'. בבבלי זבחים נ"ו, וכפרי במדבר פסקא קי"ח, הכפרא הוא לפי שיטתו של ר' עקיבא.

[2]) התוספתא הגבילה את מספרן ולפיה יש למנות רק: ששה לנדבה כנגד מותר הטאות ומותר אשמות ומותר קני זבין, קני זבות, קני יולדות ומותר קרבנות נזיר ומצורע".

[3]) הכפרא נשמר לבלתי שום מקום לסוף המאמר הכולל. עי' במפרשים ובפרט בהראב"ד.

הסתום, והפעם הנה נחפך הסדר, מותר ההטאת הוא המפורש ומותר האשם — סתום. המפרשים נבוכו מאד. הראב"ד חשב כי במאמר זה ידובר מאשם נזיר ואשם מצורע: בעל „קרבן אהרן" הניח לפי רוח מבינתו: מה אשם מותרו נדבה אף חטאת וכו', אבל לא פירש למה נכפל המאמר. בעל „עזרת כהנים" הודה להנחה זו ולפיו „אשמו על חטאתו" — זה הקוץ. הרב מלבים עובר על השאלה הזאת בשתיקה והביא הגהת „קרבן אהרן", כאלו לא היתה כל נירסא אחרת בלתה. לפי דעתי אני אפשר להסיר את כל המבוכה ע"י הגהה מעטה, בקראי לה' תחת מה ובמחקי מלת אף. הטעם ההדש נוסד, כאשר הגנו כלנו רואים, על הכתוב אשמו לה' על חטאתו; ויש לגרוס: אשמו לה' על חטאתו' על חטאתו לה' חטאת מותרו נדבה, אשם מותרו נדבה. והדבור „על חטאת" נחשב בכתוב זה כ„מותר" [1]).

4) ראיה עוד אחת, להוכיח עד כמה תקרבנה דעות מתנגדות במשך הימים אשה אל אחותה, נמצא בבריתא דספרא, שמיני פ' ח', א'—ו', בשבת ס"ד, וממנה פרקים גם בספרי במדבר פסקא קנ"ז. בבריתא זו ישנם שני טעמים להלכה זו עצמה ושניהם מתנגדים מקצה אל קצה. ולמען הראות איך נמחי לאט לאט סתירותיהם אלה, הנני לערוך את שתי הבריתות אשר בספרא ובבלי זו לעמת זו.

ספרא שמיני פ' ח'.	שבת ס"ד.
„שק אין לי אלא שק מנין לרבות	„ת"ר שק אין לי אלא שק מנין
את הקלקלים ואת החבק ת"ל או	לרבות את הקלקלי ואת החבק ת"ל או
שק, יכול יטמא הבלים ומשיחות	שק, יכול שאני מרבה את ההבלים ואת
ת"ל שק, מה שק מיוחד טווי וארוג	המשיחות ת"ל שק מה שק טווי וארוג
אף אין לי אלא טווי וארוג, והלא [2])	אף כל טווי וארוג, הרי הוא אומר במת
הוא אומר במת וכל מעשה עזים,	וכל כלי עור וכל מעשה עזים
יכול יטמא הבלים ומשיחות ודין	וג' תתחטאו לרבות את הקלקלי ואת
הוא, טמא את המת וטמא את השרץ	החבק, יכול שאני מרבה את ההבלים
מה השרץ לא טמא בו אלא טווי	ואת המשיחות ודין הוא טמא בשרץ
וארוג אף המת לא יטמא בו אלא	וטמא במת מה כשטמא בשרץ לא טמא
טווי וארוג, הן אם הקיל בשרץ	אלא טווי וארוג, אף כשטמא במת לא
הקל, נקל במת ההמור, אלא יטמא	טמא אלא טווי וארוג, הן אם הקיל בטמא

[1]) מיבן כי בראש סימן זה עלינו לגרוס ד"א. ר"ת אלה נשמטו בל"ם יען זה סימן ד' והאות הראשונה של המאמר היא א' ויטעו את המגיה.

[2]) נראה כי גם הספרא גרס בראשונה: הרי הוא אומר

בחבלים ומשיחות, ת״ל ״בגד בגד ועור״ — בגד ועור לג״ש מה בגד ועור וכו׳ אף בגד ועור אמורים במת לא יטמא בו אלא טווי ואריג. אין לי אלא שק העשוי מן העזים, העשוי מן החזיר ומוכה של פרה מנין, ת״ל שק. אין לי אלא השרץ, המת מנין, ודין הוא ומה אם שרץ הקל וכו׳ המת החמור לא נעשה בו מעשה החזיר כמעשה העזים, הן, אם רבה טומאת הערב מרובה, ארבה טומאת שבעה מעוטה, ת״ל בגד ועור בגד ועור לג״ש וכו׳ אף בגד ועור אמורים במת נעשה בו מעשה חזיר כמעשה עזים.״

שרץ שהיא קלה, נקל בטומאת המת שהיא חמורה, ת״ל ״בגד ועור בגד ועור״ לג״ש, נאמר בגד ועור בשרץ וכו׳ אף בגד ועור האמור במת לא טמא אלא טווי ואריג, ומה בגד ועור האמור במת טמא כל מעשה עזים אף בגד ועור האמור בשרץ טמא כל מעשה עזים. אין לי אלא דבר הבא מן העזים מנין לרבות דבר הבא מזגב הסוס ומוכה הפרה, ת״ל או שק (והא אפיקתיה לקלקלי וחבק, ה״מ מקמי דליתי ג״ש השתא דאתי ג״ש אייתר ליה) ואין לי אלא בשרץ, בטומאת המת מנין, ודין הוא טמא במת וטמא בשרץ מה בשטימא בשרץ עשה דבר הבא מזגב הסוס וכו׳ אף בשטימא במת עשה דבר הבא וכו׳ כמעשה עזים, הן אם הרבה בטומאת ערב שהיא מרובה נרבה בטומאת שבעה שהיא מועטת ת״ל בגד ועור — בגד ועור לג״ש וכו׳ מה בגד ועור האמור בשרץ וכו׳ אף בגד ועור האמור במת עשה דבר הבא מזגב הסוס ומוכה הפרה כמעשה עזים, ומופנה... ואכתי מיפנה מצד אחד... דמת נמי אפנויי מיפנה.״

נשים נא בראשונה את עינינו על הבריתא דספרא, ודעתי על הסיפא. פה נערכו יחד הכתובים ויקרא י״א, ל״ב ובמדבר ל״א, כ׳ למען הוכיח, שבלים אשר אינם מעשה עין ועור מקבלים טמאה רק אם הם ״טווי ואריג״, ולמען הבא דוגמא בלשון החכמים אוסיף, שאך ״קלקלים וחבקים״ כלים הם לטומאה ולא ״חבלים ומשיחות״. אם נשוה את שני הכתובים המדוברים ונערכם יחד, נמצא כי ההבדל הראשי אשר ביניהם הוא, שבטומאת השרץ כתבה התורה שק ובטומאת המת — כל מעשה עזים. ההבדל הזה רב ערך הוא. כי מלת שק אומרת, שהעקר הוא ״טווי ואריג״ ואחת היא ממה נטוה ונאריג הדבר הזה, ומעשה עזים דורש אך דבר הנעשה משער עזים, ואופן העשותו — יהי מה יהי. שני הכתובים האלה הנה סותרים איש את אחיו, ובכן שאלה היא אל מי משניהם נפנה ובקול מי נשמע. אם נפנה אל הכתוב ויקרא י״א, ל״ב המדבר רק בטומאה שעד הערב, נבא לדין טומאה הקל, לדין הכילות ומשיחות שאינן ״טווי ואריג״ ואינן מקבלות טומאה; ואם נפנה אל הכתוב בבמדבר ל״א, כ׳ המדבר בטומאת שבעה, נמצא צד אחד להומיא, שכל כלי, אם גם איננו

מעשה טווים ואורגים, מקבל טומאה, וצד שני לקולא, שכל כלי מעשה עזים אם גם טווי וארג אינו מקבל טומאה. אולם הסתירה הזאת תפתר מעצמה, אם נאמר ששני הכתובים האלה תלויים זה בזה ע"י שתי המלים „בגד ועור" המשותפות לשניהם ומשלימים זה את זה, או תבא מלת ש ק לפרש את מ ע ש ה ה ע ז י ם משני צדדים; שיהיה אמנם אך „טווי וארוג" אבל דבר אשר יעשה כשק משער עזים. את ההחלטה הזאת נמצא כבר ברישא של הבריתא המעטה, כי כל הנלמד מן הגזרה השוה „בגד ועור" — שקלקלי וחבק מקבלים טומאה — תלמדנו מלת „או" המיותרת. ובאמת זמן הרישא בימי בית שמאי, אשר דהו כל טעם ממלה־שוה אי נמוזה המכופקת להם, לו גם היתה ההלכה עתיקה מאד. אך רוח ההתנגדות הזאת שבתה מעט מעט, ברב הימים נשכחה מכל לב המחלקת העזה אשר נשקה בין הגה"ש ובין הרבוי, עד כי מצאו שניהם מקום יחד בבריתא אחת, לתת טעם להלכה זו עצמה. אולם רק בספרא מקומם עוד איש על יד שכנו, בבריתא שבבבלי נתערבו כבר ונתחלפו זו בזו, כי שם בקשו הז"ל לא רק לדרוש בסיפא מלת „כל" להרחיב את המושג של הדבור „מעשה עזים", כי אם גם לתת למלת „או" משפט רבוי, ולתכלית זאת — אשר יוסיף להפליא — היתה להם הגה"ש „ללמד ומלמד". הספרא לא ידע מג"ש זו דבר; רק מלת „שק" תשלים „מעשה עזים", אבל הדבור הזה האחרון לא בא להגביל את המושג שק, ובכדי טרחו בעל „קרבן אהרן" והמרי"ד [1]) להניח את הספרא על פי הבריתא שבבבלי. המקשן בנמרא ששאל לתמו: „והא אפיקתיה לקלקלי וחבק", ובכן היתה כבר מלת או רבוי לענין אחר, לא ידע שהטעם ע"פ רבוי נדרש בבית מדרש אחר; ומטעם זה נכבדה לנו על אחת כמה וכמה תשובת הגמרא: „ה"מ מקמי דליתיה לג"ש השתא דאתי ג"ש אייתור ליה". והלא זאת היא גם דעתי, כי כל עוד לא נתקבלה הגה"ש נאלצו מתנגדיה לבקש טעם להלכה ברבוי של „או". אך אחרי שנתקבלה היה הרבוי אך למותר, מפני שלא הוסיף ולא גרע כלום. ואם תשאלוני, מאין ידעתי אני שהגה"ש מצאה מסלות גם בבית שמאי, אשים לפניכם את פסקא קנ"ז בספרי במדבר, במקום שהבריתא מוכחת כי הגה"ש היא מופנה. אלה דבריה: „כל בגד וכל כלי עור למה נאמר, לפי שהוא אומר או עור או שק, ומנין לעשות כל מעשה עזים כשק, אמרת ק"ו ומה המת חמור, עשה בו כל מעשה עזים כשק, שרין הקל וכו', אמרת דנין מהחמור להקל (!) להחמיר עליו? אלא מה ת"ל בגד במת שכבר ק"ו הוא כו' [ו]מה ת"ל בגד במת מופנה להקיש ולדון ג"ש, נאמר כאן בגד ונאמר

[1]) הוצאת ווארשא התרכ"ב בפרוש ר' שמשון משאנץ.

לתלן בגד כי׳ אף בגד האמור כאן עשה בו מעשה עיים בשק, ויש באן שהי ואריג אף לתלן שהי יארג, להביא את פסיקא ופנדא וחבק של חמיר כי׳ יצאי בתולות וחבלים (שאינן) [שאינן] שהי ואריג׳, ובכן תהן לנו מלת בגד המיוחדת (במדבר שם) [1] את המשפט לעיקר את שני הכתובים המדוברים חד לדרשה, וחוי בעינינו כמו נכתבו בכל אחד מהם ש ק וגם מ ע ש ה ע ו ם, ומזה יצא ומובן מעצמו: מה שק שהי ואריג אף מעשה עיים שהי ואריג, ואנחנו הנין בצדק כי פתילות וחבלים אינם מקבלים טומאה, אנו יודעים שהספרא מדבר רק במיטה מצד אחד, ולעומת זאת מיכח הכבלי, למען בטל כל תשובה עלינו, שהתו״ש היא מיטה משני צדדים [2]. כן נצטרך הגה״ש המיטה את הדבור, ומחלקת הדבור במלה השוה ״בגד ועור״ צדקה מאד. הן הדבור ״בגד ועור״ לא בא בשבילו את בשני הכתובים המדברים רק בבגד וגם בעור, ונפרדות הן נכתבו המלים האלה בכתוב עוד שלישי ויקרא ט״ו, י״ז ״כל בגד וכל עור״. אכן, לא מבגד ועור כי אם ״מעין בגד ועור״ נדמה הגה״ש בי׳אשיתה, כי המלים האלה נכתבו שלשתן יחד רק פ ע מ י ם בתורה, אם גם לא תכופות זו אחר זו ולא לפי סדרן זה.

5) אין ספק כי לפי משפטי הגה״ש הכפולה העתיקה, אין אנו רשאים להשתמש בדבור זה. אם נוסף עליו או אם נגיע ממנו, למען העיבו פעם שנית לעמת דבור ממקום אחר, כבריתא דספרא אשר הבאתי ובארתי באחדות נצטרפה הגה״ש האמרית משלש מלים: ״עין בגד ועור״, אשר אם גם אין סדר אחד לתן בשני הכתובים ואף לא אופן אריגת השמוש עצמן, הלא נכתבו אך פעמים, ביקרא י״א, ל״ב ובמדבר ל״א, כ׳, ובכן אשאל, האם אנו רשאין לעיקר אחד משני הכתובים האלה מול כתוב שלישי ע״פ ג״ש זו עצמה? — ישאין, — האם אפשר בכלל לעשות בדבר הזה, אחרי כי אמרנו שאין עוד כתוב שלישי בזה בכל התורה, אשר שלש המלים האלה בתוכות בו ציציות יחד? אמנם — שלשתן יחד: אך מה משפט הגה״ש מכתוב זה בהשמט אחת המלים, ובמקום מלת עין הנשמטת תבא אחרת תחתיה? אם נדון למשל ג״ש ״מבגד ועור, ושמא עד העיב״ ועכיח שיש בידינו ג״ש בפולה אשר לא שערנו, יען שני הדבורים האלה מ ח ו ב ר י ם יחד נכתבו באמת רק

---

[1]) בספרי לא חפצו לדחן גם מלת עור בג״ש זו אולי יען גם בגד ועור יחד אינם עוד כל תכן הגה״ש. עי׳ לתלן.

[2]) בתוספות שבת (שם ד״ה: ש״מ לאפנויי) השכיל ר׳ אליעזר מטיין להראות כי ע״י החפץ לעשות את המלה השוה מיטה מב׳ עדדים, כל הגה״ש בגד ועור ללא צרך הוא עור.

פעמים, בויקרא י״א, ל״ב וט״ו, י״ז ? עליהו תהי או ההיבה לדהותה, מפני שהוא ג״ש היוצאת מידי פשוטה. ובאמת נפרכה באשר אנו רואים בספרא, וכיו״ב פ׳ ו׳, ד׳: „בגד ועור״, אין לי בגד ועור מניין לעשות שאר כל הכלים כבגד ועור, ת״ל כל בגד וכל עור, ואם נפשך לומר נאמר בגד ועור בשרץ ונאמר בגד ועור במת ונאמר בגד ועור בשכבת זרע, מה בגד ועור האמור בשרץ ובמת, עשה כל שאר הכלים כבגד ועור, אף בגד ועור האמור בשכבת זרע נעשה שאר כל הכלים כבגד ועור.״ גם פה לפנינו טעם כפול: רבוי וג״ש, מי משניהם קודם להכריו ? אין ספק כי הגה״ש היא הקודמת בזמן, אך שאין עוד אתנו היום צורתה הראשונה. אבל הרשות לנו וצדקה להחליט כי רק הכתובים ויקרא ט״ו, י״ז וי״א, ל״ב נערכו בראשיתה של הגה״ש יחד, ומטעם הדבור השוה והמחובר של „בגד ועור—וטמא עד הערב״, דרשו החכמים אשר דקדקו מאד בגבולות הגה״ש לבל יבוו בה הפרצים, את מלת „וכל״ השניה כרבוי, ללמוד מנה את ההלכה העתיקה שהסכימו לה כל הדעות. ואל נא נעלים מאתנו כי דרישה זאת לא באה הפעם בדרך דרישת „כל״ בכל המקומות, להרחיב את מושג המלה אשר באה אחריה, כי אם שעל ידי פרושה זה יתרחבו תחומי שני השמות של עין ועור עד אין קץ, להכיל את מיני כל הכלים שבעולם [1]. מסדר הספרא ידע אמנם רק כי ההלכה „ששנבת זרע מטמא כל הכלים״ אפשר ללמוד ע״פ שני טעמים מן התורה, ע״פ רבוי וג״ש; אך ברב הימים נשכח כי הגה״ש נלמדה בבית הלל והרבוי בבית שמאי, כי לולא זאת לא פתח בגה״ש: „ואם נפשך לומר״. הן המפרשים כלם מסכימים לדעת האמוראים שבבבל [2], שבדברים האלה יש תשובה על הטעם הראשון, אולם לפי דעתי אין הסברא שהמאמר הזה בא תמיד אך לסתור, מוחלטת ונעלה על כל ספק, יש לאל ידי להוכיח כי לפי הירושלמי ולפי הספרא אין בין „ואם נפשך

---

[1]) אני אומר זאת בדיוק רב, למען הראות כי הרב מלבים שגה במחלת כבודו באמרו „תחלה הניח שמן כל בגד וכל עור ידעינן כל מיני כלים, ואח״כ באר הדבר, כל תשעה שמלת כל מרכה כל מיני כלים וזה אינו, כי כל בגד אינו מרכה רק כל מיני בגדים וכל עור כל מיני עורות לא מינים אחרים, שאינם בגד ועור ועל זה אמר אם נפשך לומר״... ובכן אין כל טעם ללמוד ממלת וכל ע״פ רבוי! צדק אמנם הרב מלבים לו באו חכמינו ז״ל לדרוש את שתי המלים „וכל״, אולם לא כן הוא, ועליהו לגרום באמת: „כל בגד ועיר אין לי אלא בגד ועור״.

[2]) עי׳ יומא ל״ו: (ספרא אחרי מות פרשה ב׳, פ׳ ב׳) ע״ר: (ספרא אמור פ׳ ז׳ ג׳). קדושין ע״ב. סוטה מ״ב. (ספרא אמור פ׳ ב׳, ח׳) ב״ק פ״ג: (ספרא אמור פ׳ ב׳, ז׳) שבועות י״ד, ל׳. (שלש פעמים) בחולין ע״ה: (ספרא אמור פ׳ ח׳, ב׳). בכל המקומות האלה הקשה התלמוד: מאי ואם נפשך לומר, ובכלם יוכח כי הפרוש המובא אחר המלים האלה הוא העקר יען על הקודם לו יש תשובה.

לומר" „דבר אחר" אלא שני הלשון בלבד. את הבריתא דיומא ע"ד: „תניא אידך תענו את נפשותיכם יכול ישב בחמה וכו' ואם נפשך לומר הרי הוא מאבדתי את הנפש ההיא ענוי שהוא אבידת נפש"[1], הביא הספרא אחרי מות פ' ז', ג' והירושלמי ביומא פ' ה' הל' א' ובשני המקומות האלה כתוב „דבר אחר" ה' „יאם נפשך לומר"[2]. עי' גם בספרא צו פ' י"א, ז': מצורע, זבים פ' ו', ד'; אמור פ' א', י': ובירושלמי סוטה פ' ג' הל' ז', ששם יש לגרוס „ואם נפשך לומר" תחת „מ ה נפשך לומר". גם בדבר הגה"ש הזאת אין מאתנו יודע, כמו בשלש הגרסות השונות הקודמות אשר נדברנו בהן, אם נוסף עליה אחר כן הטעם של מופנה אם לא. לפי הנראה לא נוסף, כי החכמים השתדלו — כאשר נוכח על נקלה בספרי — להטביע על כל הגרסות השונות גם העתיקות, כגד האפשר, את חותמה של מופנה, ואין סברא כי אחת הגרסות השונות המופנות נאבדה במשך הימים.

הדבר, שהדעות המתנגדות לגה"ש המופרכות בספרא[3] מובאות כלן עד אחת בספרא עצמו, וכי כבר מצאנו בו גם מספר דעות מתנגדות לאיזה מלים שוות פרטיות אשר במדרשים ההלכתיים האחרים, ומהן מספר אשר עוד נוסף לראותן, עד מוכיח הוא שמקור הספרא, לפי עצמותו וסדורו, הוא באחד מכתי המדרש אשר בו היה הרבו' עקר, ועין ערך הרבוי בטל ע"י הגה"ש המופנה, לא שם מסדר הספרא כמובן, בתתו יתרון לרבוי הטוב בעיניו, מטעם זה מקום לג"ש מופנות כלל. בכל הספרא תמצא ג"ש מופנה אך אחת, קדושים פ' ט', י"ב בענין ההסר במהדורא הראשונה, ובאמת יש לדון אותו כנוסף בזמן מאוחר.

---

[1]) בעל ד"ס העיר כבר על הגירסא המשובשת אשר במהדורות שלנו וכי יש לגרוס ע"פ כת"י אשר בלונדון [ולפי הירושלמי]: „תענו [את נפשותיכם] דבר שהוא ענוי אבית נפש". ע"י כה"י בלונדון נוכח ג"כ כי גירסת הספרא: ענוי שיהא בבית נפשותיכם, היא הנכונה. הן הגהת הרא"ה וויים לגרוס בירושלמי תחת אב-בית, החת שתי מלים נפרדות: אבבית, חריפה היא לכשעצמה, אבל בית נפש בשם האסטומכריא היא מלה יותר פשוטה, ועי' בירושלמי שבת (פ' ו' ה' ד'): ובתי נפש תרגם עקילס אסטומכריא (στομαχρία). החת אב-בית יש עכ"פ לגרוס אביה.

[2]) המאמר הזה אשר בכל אופן הוא חסר בסופו ויש להשלים לו מלת „אמור", ענינו לפרוש שני וטעמו טעם המלה „ואומר" הכתובה תמיד לפני הפסוק השני המובא לראיה. הן האמוראים שבבבל דרכם לשאול „מאי ואומר?" והצדקה אתם לשאול את השאלה הואת, יען זאת תכלית הראיה השניה להשלים את החסר בראשונה, להוסיף טעם ברב או במעט הדרוש עוד. אך אם כדברינו כן הוא כי פה לפנינו שני טעמים המתנגדים איש לאחיו, לאמר היוצאים ממחלקתן של שתי דעות הצורות זו את זו, אין לנו עוד כל משפט לבבר איש על פני אחיו. מן הדבור הראשון „ואם נפשך לומר" התפתח במשך הימים בלשון חכמי התלמוד קצורו: כה נפשך, וכפרוש זה האחרון „או—או" כן פרוש הראשון „או" ותו לא.

[3]) עי' לעיל בדבר המלה „מושב" (צר 84) והדיבור „וכליל תהיה" (צר 91).

ג. מלות שוות מופרכות בספרי.

בדבר הגה"ש המופנה שונים דרכי הספרי מהספרא, כי בספרי יד ד"ש לכל מלה שוה, אם אך אפשר בה. המישע של מופנה, תחת להביא לי יאיה ממלות שוות אחדות באלה, אעיר על המאמר בספרי במדבר פסקא ק"כ (ליה, כ"ג): „ירמותם ממנו, מופנה להקיש ולהון ממנו נ"ש". יב לנו עיך הדברים המעטים האלה, כי מהם נראה שלא רק להתנא דבי ר' ישמעאל כי אם גם להתנא דבי ר', בספרא צו פרישה ז' (מנחות ע"ז:) חותה מלת ממנו על יד תיומה לה' חלק נכבד בין הלקו הנ"ש הזאת: כי לספרי היתה הבריתא בלה בבר מפורסמת אשר אך למיתי להוסיף לדבר על אחותה, ורק על מלת ממנו לא הפצו לעכור בשתיקה והעירו בקצידה כי פה לפנינו נ"ש מופנה [1]. ואת היא אמנם תכונת ספרי ותכליתם, ורק על פי דעת תכונתם זו נוכל להבין מדוע לא הושם עוד מקום להנה"ש העתיקה על יד המופנה. והנני בעת לשום לב אל המלות השוות המופרכות שם.

1) מי זה יכחש כי בימי משפחת העברים הראשונים, בימי קדמות העם, לא ניספה קללת־תוכחה לדברי השבועה: הנשבע קרא אך בשם ה', שחותמו אמת ונקמתו במהללים, וישבע באוני אלהיו למלאות אחרי דברו. על זאת הן תעיד מלת א ל ה, אשר שם אל בקרבו, עת השביע אברהם את עבדו אליעזר ויעקב עת השביע את יוסף, לא עלה על לבם הרעיון, כן לא ימלא הנשבע את דבר השבועה, ולכן לא העידו בם ולא הפחידו אותם בקללת־אלה, אך בימות הימים, עת גבר השקר והכחש פרין בארץ, ויבנו גם הנשבעים לשוא ומהללים את אלהם בזדון לבם, או נהפכה האלה — לקללה, למען הוסיף לה אמץ ולהרבות את יראתה על העם. וכבן לא יפלא בעלות על לב איש לשים הבדל בין השבועה העתיקה ובין האלה הנושאת חותמו של זמן מאוחר, וכהזליטו שהמהלל שבועה לבדה לא הרבה בה לחטא במהלל את אלהו, ולכן גם עשו אינו נדול בעניו זה האחרון, אשר סר כל פחד מנגד עיניו. אבל החכמים אשר הובתם היתה לשמור את דברי המוסר והמשפט ולהזהיר את העם את חובותיו הוא, הקדימו לבטל הבדל כזה וזכחו מן התורה כי משפט אחד לאלה ולשבועה בכל פיטהן ואין ביניהן כלום. אלה דברי הבריתא בספרי במדבר פסקא י"ד: „יתן ד' אותך לאלה ולשבועה בתוך עמך, למה נאמר, לפי שהוא אומר ושמעה קול אלה, אין לי אלה, מנין לעשות שבועה באלה, הרי אתה דן, נאמר כאן אלה ונאמר להלן אלה ומה אלה וכו' אף אלה האמורה להלן עשה שבועה באלה, ומה אלה ביו"ד ה"א אף שבועה ביו"ד

[1]) על אדות זה אוסיף עוד לדבר ברחבה.

ד"א, אמנם לא רבי יוסי הוא כי התירה בכתבה בסוטה גם אלה וגם שבועה, את שני יושמית, יוצאים למשנת הזה, ידוי. על הכהן להשביע את האשה ולהעיד בה, כי בבא המים המרים אל קרבה והיא מדירה „ונקתה" ולא יאנה לה כל רעה, אבל אם נטמאה — ונתנה ה' „לאלה ולשבועה" בתוך עמה, ובאשה זואת יתכני מאד דברי האלה המעידים בה שתהיה להרבה ולשנינה בפי כל הדיות הבאים, שתהה למשל בפי המשביע: פן ישימך אלהים באשה הזאת, וכל המשבע יעיד בשם ה' אשר שם נקמתי בה[1]). התירה בעצמה השתמשה על יד האלה, שהיא שבועה בקללה, גם במלת שבועה, אשר דברי הכתוב, ויתן ה' אותך, שמו בה הוכיח הענוש לעיתה. אבל בזה הוכיחה התירה כי לא שמה הבדל בין השבועה ובין האלה, ומזה יצא כי בכל דברי יוסי ומשפט אשר בתוכה בו מלת אלה נכלל לשים שבועה בתורה. בכל לא רבים הם דברי המשפט האלה, ישני עוד יוסי בתוב שני ולדברי הזה עליני לשים ביחוד לב מפני שהנה"ש נוסדה על שני הכתובים האלה. מלת „אלה" אינה אמנם בפולה כמעט השניתה יוסי פעמים, כי באמת בתוכה ארבע עשרה פעם, אם גם בצירות שונות: אולם אם נעלים את עיניו מן הכתובים אשר בדברי הימים, תמצא לנו מלה שוה בשני ענינים. ישנם יוסי שני משפטים, באשר הראיתי בבי באחד הפרקים הקודמים, שבתבה בהם התירה מלת „אלה": בשבועת העדות ובסוטה, ועל פי המלה השוה הזאת בשני ענינים הוחלט, ולפי הנראה בצדק, שכל האמיר ביקרא ה', א, ו', בעד אשר „לא יעיד", זה הוא משפטו גם אם נשבע בשבועה סתם ולא באלה[2]). החכמים אשר הודו לנ"ש יוסי אם הוסיה נמורה בכל משפטיה לא יכלו להודות לנ"ש ז', שבאה לתת טעם להלכה, ינן „אלה־לאלה" אינה מלה שוה נמורה, ולכן לא נשתומם לשראה טעם אחד המובא בספ"א חוכה פרשה ה', פ' ב': „... ואין אלה אלא שבועה, וחכמים אומרים והמשביע הכהן את האשה בשבועת האלה, אין לי אלא שבועה שיש עמה אלה, מנין לעשות שבועה שאין עמה אלה בשבועה שיש עמה אלה, תל' ושמעה אלה ושמעה קול, לעשות שבועה שאין עמה אלה בשבועה שיש עמה אלה." כן הוא הוסיפא הנכונה ויש"י הניה על פי הספרא את הוסיפא המשובשת בבייתא דשבועות לי[3]). לפי הכבלי מתגודות הבייתות

---

[1]) לא כן הוא דעת הכבלי סוטה י"ה.

[2]) בעל ז"א שגה כמה"כ באמרו: „ילפינן סוטה משבועת העדות". לא כן, סוטה היא „המלמד", שבועת העדות הוא „המלמד" ולפי דעת כפרי המלמד פה מיפנה.

[3]) גם בכה"י במונכן הגורסא נכונה לפי הספרא, אך עי' הראב"ד וירושלמי שבועות סוף פ' ד'.

השתים אשר בספרא ובספרי [1]), אולם אך מפני שהמשנה אינה מסכמת עם ספרי בדבר השבועה בכוונן, אבל אין כל ספק שהמחלקת אשר בין בית הלל ובית שמאי (ולא מחלקת ר' חנינא בר אידי [2]) והחכמים) אינה כלל בדבר השבועה בכוונן, הבריתא בספרי היא לפי תכנה — ורק בריש — עתיקה, למצער בבירת ימים מן הבריתא אשר בספרא, ובצורתה צעירה היא מזה, בהפצה להוכיח שהגה"ש היא מופנה. בראשיתה היה סגנון הבריתא כזה: „יתן ה' איתך לאלה ולשבועה וגו' מנין לעשות שבועה באלה תרי אתה דן נאמר וכו' אף אלה האמור להלן, עשה שבועה באלה". השאלה למה נאמר באה אך להורות שהמלה מיותרת, ובזמן שיצא הדבור [3]) להלוק על הגה"ש לא נודע עוד המושג של מופנה, וגם אין סברא שהדבור נערך נגד ג"ש מופנה.

2) בהמצא אחת הבריתות אשר בספרי בצורתה העתיקה גם בתלמיד נוכח בפעם בפעם מהדש לדעת, כי אמנם זה היה תפין המסדר בספרי, להראות בבל ג"ש, אם אך אפשר, שהיא מופנה, וזה הוא גם דבר המאמר בבמדבר פסקא ק"י (לפ' ט"ו, י"ט): „מלחם הארץ למה נאמר, לפי שהוא אומר ראשית עריסותיכם, שומע אני אף שאר פירות הנלושין במשמע, תרי אתה דן, נאמר כאן לחם ונאמר להלן לחם, מה לחם האמור להלן חמשת המינים, אף לחם האמור כאן מחמשת המינין." פה יוכח, באשר תעיד השאלה למה נאמר, כי מלת לחם היא מיותרת, אך סתם — לפי הדעת מראש שחכתוב השני (בדברים ט"ז, ג) מדבר בחמשת המינים, לו לא היתה לפנינו כי אם הבריתא הזאת אשר בספרי, כי אז נאלצנו לבקש לנו דרך בעינים סגוריות, אבל הודות לאל תמצא הבריתא המסורה מפי ר' ישמעאל גם בירושלמי, חלה פ' א' הל' א' ובפסחים פ' ב' הל' ד', בייחא שאין בה כל זכר למלה מיותרת ולא דעה סתמית שמספר המינים היא בכתוב ההוא חמשה, אלה דברי הבריתא שם: „ר' ישמעאל אומר נאמר לחם בפסח ונאמר לחם בחלה, מה לחם שנאמר בפסח דבר שהוא בא לידי מצה וחמין, אף לחם שנאמר בחלה דבר שהוא בא לידי מצה וחמין, ובדקו ומצאו שאין בא לידי מצה וחמין אלא

---

[1]) כי לא דיה ההגהה בחלוף המלים של „כאן ולהלן" בבריתא דכבלי שם ל"ה: כי אם שנחוץ להגיה את כלה ע"פ ספרי מוכח בד"ס שם. גם נראה ברור, כן לפי ד"ס וכן לפי הערת המהרש"א, שסגנון שאלת הגמרא הנכון זה הוא: „ורבנן אי גמירי ג"ש נבעי שם המיוחד, אי לא גמירי ג"ש שבועה כאלה מנא להו."

[2]) עי' מבוא המכילתא של רא"ה וויים האומר „ולא מצינו בישום מקום ר' חנינא בר אידי תנא דבריתא", וזו טעות. עי' גם ספרא הוצאת הרא"ה וויים דף 91 הערה ו'.

[3]) האיש אשר יוסף עוד לפון, ובפרט אחרי פרוש הרב מלבים, אם מלת קול היא רבוי, יעיין כרש"י שבועות ל"ו, ד"ה: ושמעה וכו' קול.

חמשה מינין בלבד, גם תלמוד בבלי הביא דעה זו בהלכה מיוסדת ע"פ ג"ש, אילם לא בשם התנאים כי אם, אשר יפלא מאד, מומן האמוראים, במנחות ע, עונה ר' שמעון בן לקיש על השאלה מהיכן ידעינן שחלה נפישת אך מחמשת המינין בלבד: „אתיא לחם לחם ממצה"). ההפיון להוכיח למפרע בכל מלה שהיא, שנתאחדה מכבר הימים, שהיא מופנה, התעורר בומן שבו נאיתי שני בתי המחלקת לתנאי חברית בכל ג"ש חדשה למן היום ההוא והלאה, והחפיון הזה ידאה לנו ברור מאד במקום שנחלקו החכמים על ג"ש כהם או במקום שנתנו אמין לדבריהם ע"י למוד מ"ד ב"ו", האית השני נגלה בה לעינינו. הירושלמי בחלה פ' א' חל' א', מקדים לפרוש המשנה את הדברים האלה: „כתיב והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לה', יכול כל הדברים חובים בחלה ת"ל מלחם ולא כל לחם, אם מלחם ולא כל לחם אין לי אלא החטין ושעורין בלבד, כוסמין שבלת שועל ושיפון מנין, ת"ל ראשית עריסותיכם רבה" [2]). אם נמחוק את שתי המלים „רבה הכל", נבוי בסקירה הראשונה כי בה לפנינו מדרש הלכתי עתיק אשר למד מן הדבור „ראשית עריסותיכם" המייתר באמת, שמצית חלה נוהגת בכל חמשת המינים, וכי הדבור במקום הזה נמוי הוא ועתיק, תעיד ותוכיח השאלה „למה נאמר' אשר נשאלה ב ס פ ר י על הדבור הזה, „אך — אשמע קול מתפלאים וישאלים — האם עלה באמת על הדעת לדון „לחם — לחם" כמלה בהשנותה פעמים? ואם נאלין לקבוע

---

[1]) כי לחם עיני נאפה אך מחמשת המינים, למד הבבלי בפסחים ל"ה, ובמנחות (שם) וכן הירושלמי מכתוב ג' פ' ט"ו בדברים, ע"י הקש: „דברים הבאים לידי חמיץ אדם יוצא בהם ידי חובתו במצה". אך אל נא „ועלם שגם הברייתא הזאת אשר בה עקר הגמ"ש לחם לחם, נמצרה בבית מדרשו של ר' ישמעאל. כדאי היא לראות איך האמוראים דנו בענין זה. אלה דברי הירושלמי שם: „ר' ישמעאל בר נחמן שמע כולהון מן אהן קריא ושם חטה ושעורה נסמן וכוסמת וכוסמת גבולתא, ושם חטה אלו החישים, שורה זו שבולת שועל ולמה נקרא שמה שורה שהיא עשויה כשורה, שעורה אלו השעורים נסמן זה השיפון וכוסמת זו הכוסמין, גבולתא לחם עד כאן גבולו של לחם ולמדון מן הקבלה. א"ר סימון מן מה דכתיב ויכרו למשפט אלהיו יורנו כמי שהוא ד"ה."

[2]) ידוע ולמותר כל ראיה, שהירושלמי מביא ברייתות גם מבלי מלת תני או תנאי, ואם לקוחות הן מתוך מדרש הלכתי אומר כתיב. עי' ברכות ה', א'; כלאים ז' א' (ב' פעמים) וח', א'; שבועות א' א'; תרומה ו' א'; פסחים ה' א'; יבמות ח' א'. מדוגמאות אך אחדות האלה נראה שגם בברייתות אומר כתיב, אך אין כל ספק שבדבור „רבה הכל" החלה השקלא וטריא של האמוראים. ולכן אחת היא לנו אם לא השיבו על השאלה הזאת, לפי ר"א פולדא, או אם התשובה היא באמר ר' יוסי בשם יוסי', לפי דעת ר' שמואל מסורילו (כאשר הביא בעל „שדה יהושע") או אם הצדק עם הגאון מווילנא שיש להשלים: דכתיב מלחם הארץ, לנו נחוצה אך הדעת כי הירושלמי למד מן הרבוי: „ראשית ערוסותיכם", חיוב חלה בחמשת המינים.

לה זמן מאוחר לפי הערך, הנם אז נסיק להחליש כי הלמוד ער בו', הכבוי מנה ימים, נושא הוחם המחלקת? אני הן הראיתי נכר אף צינתי את דרך התפתחותה של הנה"ש: כי ממלה בחשמותה פעמים היתה למלה שוה הכפולה בשני ענינים, לאמר, כי ממלה שוה אשר לא נכתבה באמת בכל התיה כי אם פעמים, נתפתחה למלה הכפולה אמנם בתיה פעמים רבות, אבל רק בשני ענינים, בשני משפטים, בשתי מצות. על המלים השוות האלה משני ענינים, הכישו רבים מן החכמים לא רק בעין ריעה כי אם עיעיו עליהן בפומבי, — אולם בתלונה אך הרישית ולא דהו אותן בהחלט, כל עוד לא עברו למצער את גבולותיהן, גבולות המלה השוה. לא כן עת המלהההשוה־משני־ענינים פיצה אף היא את הקה, כי לא הישם עוד לב אל פרקי דברי הימים, למקומות שנכפלה בהם המלה ההיא אשר על פיה נעדכו שתי מצות יהדו. הפרקים ההם היו כמו נבדלו ואין להם כל יחס לתורת המצות, אשר רק בה לבדה היתה כל מלה שוה משני ענינים ענין לדין בו. אז קמו תלמידי בית שמאי להתנגד להן בחוקה ולבטלן מצדם בטול גמור כמו מלות כפולות שאינן גמוריות, וכדבר הזה היה גם במלה השוה „להם". המלה הזאת כתובה בתורה בצורותיה השונות פעמים רבות מאד: אולם במובנה האמתי לפי משמעה נכתבה רק בשתי מצות, הנוהגות מחיין למקדש: בחלה ובמצה. ויאמרו החכמים כי יש להם המשפט לעיוך את שתיהן אשה מול חבירתה, יען ערך יב גם בשתיהן לעיסתן, ובכן באו כמו להורות זו על זו. הסבריא הזאת מובנת לנו אמנם היטב, אולם נבין ג"כ כי נדחתה מלה שוה בזו משני ענינים, אחרי ימים השתמשו ברבוי בשביל להוסיף לנה"ש גם משפט מופנה.

3) זה פעמים אחדות הראיתי כי הנה"ש נדונה לא רק מן המלה היחידה המובאה בפיוט, כי אם לפעמים לא יחוקות גם ממאמרים שלמים שנשמטו אחר כן למען קצר. הנמא אחת מוכחת מאד, מה נחיין לעיוך בשביל הנה"ש את כל הכתוב איש מול אחיו, נמצא בספרי דברים פסקא ע"א, במקום שיאמר ע"פ המלה השוה „שעיוך" בפ' י"ב, ט"ו ושו"ת, כ"ב, כי הכתוב הראשון מדבר בפסולי המוקדשין בכלל. עלינו לדעת כי המלה השוה הזאת עצמה באה במקום אחר לתת טעם לשתי הלכות עוד אחרות: ע"י ספרי דברים פסקא קמ"ח וקמ"ט, בתובות מ"ה: ששם דברו בסקילת ע"א ובכמית פ"ו. במעשר עני, ומזה נוכח כי על כיחם ישנם מלבד שתי המלות האצוריות עוד איזה אחרות, אשר על ידם נוכל להבדיל בין שלש נ"ש אלה השונות אשה מחבירתה. הנה"ש „שעיוך" — שעיוך" משני הכתובים י"ב, ט"ו ושו"ת, כ"ב עתיקה היא, יען בלתה נמצא, באשר נראה עוד אחת מעט, גם את הלמוד מיבוי. ומזה האחרון ראיה כי הנה"ש הזאת נדונה ממלה כפולה או משני

ענינים. אבל איך אפשר הדבר הזה: הלא מלת שעיר כתובה במעט שלשים פעם בתורה. אמנם מלת שעיר, אך לא כל הכתוב: „שעיר חטאת והשתה יחדיו כעבי וכאיל", ביחס למלת אכל, אותו נמצא במקומות רק שנים ומעט זה נכון למה נתן להיהש הזאת משפט הגזרות השוות העתיקות. ולמען הוכיח כי ייש זו היא לעיך בבירת ימים, נוסיף נא לעיין בדברי הפסקא שם בספרי דברים י"ב, ט"ז.

כל הקדשים שיש להם מום קבוע חוכים בפדיונם, תורתו המשנה בחולין י', ב' וכבכורות ב', ב' ג'. אך יש להבחיל בין מי שמומן קדם להקדשן ובין מי שקדם הקדשן את מומן. אם הקדשן קדם חוכים לפדותן ולשוחטן ואם קדם מומן חייבים אך לפדותן. לפי דעה ספרי מדבר הכתוב בדברים י"ב ט"ז בשני אופנים אלה: „רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר, במה הכתוב מדבר, אם בשר תאוה בבר אמור, ואם באכילת קדשים בבר אמור הא אינו מדבר אלא בפסולי המוקדשים שיפדו, יכול יפדו על מום עובר ת"ל רק, תזבח ואכלת ולא נזיה בשר ולא חלב. יכול יהו אסורים לאחר זביחה ת"ל כברכת ה' אלהיך אשר נתן לך. יכול אם קדם מום קבוע להקדשם וגפדו יהו אסורים ת"ל רק"[1]. חדה היא בעיני לא אוכל הבין לה, איך אפשר לדרוש מלת „רק" לשני פנים נחפכים? פעם שאין רשות לפדות על מום עובר ופעם שפסולי המוקדשים אשר קדם מומם שבו בחחלט לרשות בעליהם? ופלא גם כן כי המלים „בכל אות נפשך" נפשרו בלא כלום. אך לפי דעתי יש מה לפנינו ע"י מעתיקים חסרי הבנה גיהא מושובשת ובאמת יש לגיהם: „יכול אם קדם מום קבוע וכו' ת"ל בכל אות נפשך"[2]. שחיטת הקדשים שנפדו מצוה אך אז, בשקדם הקדשן למום קבוע: והרשות בידי הבעלים לעשות בכל אשר בחפצם, בכל אות נפשם, בהנתן שקדם המום הקבוע להקדשן. ע"י הגהה זו נדרשו כל דברי הכתוב, אשר השם בראש כל המאמר, ויהי אחת לכלם. אבל בעת הזה תפלא השאלה אשר בספרי: „ומנין שאין נשחטין אלא על מום קבוע?" כמעט לא נאמין למראה עינינו. הלא זה עתה ראינו כי הנתן הראשון הוא פדיונן והשני שחיטתן. איך יכל לעלות על לב איש כי ישאי הוא לשחוט קדשים במום עובר, בעוד שאי אפשר לו לפדותן? מיתך השאלה הזאת שאין לפתרה ולא לדהותה בלא כלום, יצא כי בספרי, במקום אשר השלמתי בבר, יש עוד חסרון הדורש להמנות, וכל איש

---

[1]) עי' כל הדעות השונות בברותא זו, בכורות ט"ו, פסחים כ"ט ותמורה ל"א.

[2]) הטעות הזאת אפשר לפרש, כי בראשונה נכתב: רק בכל כול' ואח"כ טברו שכול' באה במקום מלת בכל והשמיטו גם אותה.

יכיר גם בלי ראיית והוכחת שבמקום „מנין“ [1]) יש לגרום „דבר אחר“. בראשונה נסו להין בק"ח מכבוד על בסילי המיקדשין, אך אחרי שעכשיו שיש לפניך עליו, הנו את הגה"ש „שעיר — שעיר“: „מה שעיר האמור להלן אין נשחטין אלא על מום קבוע [2]), אף שעיר האמור כאן אין נשחטין אלא על מום קבוע“. והנה גם פה לפנינו המראה הזה, כי להלכה זו עצמה נשמו שני טעמים המובאים יחד, בעוד שאחד בא להלוק על השני [3]). נגד המלה השוה, אשר בצדק לא הודו לה לתת לה משפט מלה בפולה, הנו חכמי המחלוקת מלת „רק“ בדבור, מלה אשר מפני משמה הבא למעט, מעמה גם ישות הבעלים לפדות קדשים לבד במום קבוע [4]). ובכן ופלא שאין לנו בנ"ש זו התנאי של מופנה, משעם כפול, ראשית, יען המלה השוה במקום הזה היא בפולה או של שני ענינים שלא הודו לה הכמים, ושנית יען התשובה על הק' בטלה אך אז, לפי דעת הכללי, בנה"ש אם היא מופנה, לפי ר' ישמעאל מצד אחד ולפי ר' אליעזר משני צדדים. אכן, אם נוסיף עוד להקדק בנה"ש הזאת ונמצא שלא נוכח בספרי אם היא מיפנה, אית יהוה לנו שבכלל או אפשר להוכיח בה מה שאינה.

4) מלת „להדיחך“ היא בפולה, בהשגיתה אך בעמים בכל התורה, דברים י"ג, ו' י"א ובשביל זה צדקה הדעה, כי אף אם לא הגיד בפרוש מה משפט נביא השקר, משפט אחד לו ולמדיח מטעם המלה השוה „להדיחך“, ובכן סקל יסקל גם הוא. ואם אנו רואים שלמדות ואת נחלקו בה החכמים ובספרי דברים בסקא פ"ו נאמר: „להדיחך מן הדרך נאמר כאן הדחה ונאמר להלן הדחה, מה הדחה האמור להלן בסקילה אף הדחה האמור כאן בסקילה. ריש"א אין מיתתו של זה אלא בחנק“, עלינו לדעת כי בלל גדול נקטו החכמים, שכל מיתה האמורה בתורה סתם אינה אלא הנק [5]), ולפי זה אי אפשר עוד לעיוך את שני הכתובים י"ג, ו' י"א יחד, יען אופן מיתתם מפורש בשניהם.

---

[1]) כן עלינו לגרוס; מלת מנין נכתבה בטעות אחרי השמטת רה"ת ד"א. המלה „כלמד“ משובשת במהדורא הראשונה ובשאר המהדורות.

[2]) הכתוב בדברים ט"ו, כ"א אינו פוסל במום עובר, באמרו: פסה או עור כל מום רע. עי' בכורות ל"ב.

[3]) כי טעם בעלי המחלוקת הובא פה במקום ראשון, אך מקרה הוא ואין בזה כל כונה, הלא בספרי אין כל זכרון למחלוקת.

[4]) בספרא בחקותי פרשה ד' ויכח מויקרא כ"ז, י"א כי אין רשות לפדות מוקדשין הפסולין במום עובר. עי' מנחות ק"א, בכורות ל"ז; ותמורה ל"ב.

[5]) עי' ספרי במדבר פסקא קט"ז, בבבלי סנהדרין פ"ד פ"ט; ובירושלמי שם פ' ט' בסופו.

אבל מחלקת זו עצמה נמצא, אם גם לא בספרי לפ' י"ג, י"ד, הנה בסנהדרין פ"ט: על ארבע מדיחי עיר הנדחת, מבלי תת כל טעם ע"י אחת המדות: „ת"ר נביא שהדיח בסקילה, רש"א אומר בחנק: מדיחי עיר הנדחת בסקילה רש"א בחנק." דעת אמוראי דבבל היא שנחלקו ר' שמעון וחכמים בשתי מדות שונות: בעוד שהחכמים ערבי בתוב יד מיל בתוב יא, המדבר בפרוש בסקילה, עיד ר' שמעון למעלי בתוב ו' המביאו על חנק לפי הכלל הנ"ל, כי ר' שמעון נותן יתרון לכתוב זה האחרון על כתובם של החכמים לא יפלא, מפני שחנק הוא מיתה חמורה קלה באחבע מיתות בי"ד. אך האם לא הסכימו החכמים את גביל הנ"ש בדנים מעלה שיה זו הכפולה על מדיחי עיר הנדחת, רק יען גם שם בנין הפעיל לשרש „נדח". אמנם באין כל סבה עוד אחרת לא נבחינה מלת ו"ד"ח: ליתן מנה ג"ש, ובאמת לא היא לבדה העקר. כל מאמר הכתוב (בדברים י"ג, ז' ו"ד) „גלכה ונעבדה אלהים אחרים" הוא כפול, בהשנותו רק פעמים, ודעת הדבר הזה רב ערך לנו מאד, כי למיות זאת דחו גם אותו וילמדו בשביל לבטלו — רבוי, יען הנה"ש נסמכה על מלת להדיחך או ו"ד"ח. את דברי המסולקין הרחוקים הפעם הזאת, נמצא בפסקא קמ"ח: „בקרבך באחד שעריך, מה ת"ל, לפי שנאמר והוצאת את האיש הזה אל שעריך—שעריך לי"ש יכול אף שעריך האמורין כאן שער שנמצאו בו ולא שער שנדונו בו, לפי שמצינו שהנדחים בסיף יכול אף המדיחים ת"ל את האיש אי את האשה וסקלתם באבנים ומתו, לפי שמצינו שאין עושין עיר הנדחת לא על פי עד אחד ולא על פי האשה יכול יהו פטורין ת"ל את האיש ואת האשה וסקלתם באבנים ומתו." בראשונה הנני להעיר כי הכיפא של מאמר זה במהדורותינו איננה במקומה. מקומה בפסוק ה', ששם נכפל הדבור „את האיש ואת האשה" אשר יפלא, ובכן מקומה אחר הנה"ש שעריך—ישעריך בפסקא קמ"ט כמאמר בפני עצמו, בד"ה: את האיש או את האשה מה ת"ל, ר' הלל (אשר הביא „מאיר עין") הישיב ליאות כי הם לפנינו דרשה מרבוי, ואם גם התורה בדברים פ' י"ז דברה בפרוש מעובדי אלילים, בא בכל זאת הרבוי להורות הלכה במדיחי עיר הנדחת, למען לא תעלה על הלב להקיש את המדיחים לנדחי העיר, להבות גם אותם „לפי חרב" (י"ג, י"ו). הן ענשו של ע"ז בקילה, ועיר הנדחת לבדה יוצאת מן הכלל, גם נראין דברי חז"ל בסנהדרין נ"ב: „שכח המדיח מיכה מכה הנדח", אך הלא כל הדרוש הזאת מדברי איננה נמוצה בלבל ימצדיק יתבליטיק יק לבטל את טעם הנה"ש אשר פרצה את חקה [1]), הן בספרי לא ימצאו עקבות הנה"ש הזאת,

[1]) הפרוש השני בד"ה „לפי שמצינו", המובא בספרי כמיך לראשון, כותר אותו. כי איך אפשר לדרוש איש או אשה על מדיחי עיר הנדחת? ובספרי פסקא צ"ג (לפ' י"ג

אבל לו גם לא בישו אמוראי דכבל כי מחלוקת החכמים רי שמעון במלה השוה „ההמה", העיד הרבי המאור הזה בעצמו כי הרישה הם החכמים רי שמעון, ולכן לא רק צדקה היתה לי להפיין במקום הזה אור על מחלוקת זו כי אם גם חובה ואותה הנה מלאתי.

ה) ע"ב התירה בסולה אשה לעדות. הן בפירוש לא אסרה התירה, אבל הלכה נושנת היא אשר לפי המאמר בספרי לדברים י"ט, י"ז מיוסדת על המלה השוה „שני", ואלה דברי הפסקא ק"צ בהוצאת הרב אייש־שלום: „ועמדו שני האנשים, הדיינין יושבין והעדים עומדין, דא להוהיר בעל דין שלא ישעים דבריו לדיין קודם שיבא בעל דין חברו. ועמדו, מצות בנהנים שיעמדו, שני האנשים, אין לי אלא בזמן שהם שני אנשים, איש עם אשה ואשה עם איש, שתי נשים זו עם זו מנין, תל אשר להם הריב, מכל מקום. יכול אף אשה תהיה כשירה לעדות, נאמר כאן שני ונאמר להלן שני, מה שני האמור כאן אנשים ולא נשים אף שני האמור להלן אנשים ולא נשים." — אף כי העקר לנו אך הנה"ש אשר על פיה נעדכו שני הכתובים ט"ו וי"ז יחד, שמתי בכבל זאת פה את כל המאמר לפני קוראי, למען הכיח כי בספרי לא נעלמה הדעה האומית שהרבוי „שני האנשים" לא בא בפי פירוש הרא"ש להורות על בעלי הדין כי אם על העדים. אבל על מה נסמכה הדעה החיא? בספרי עצמם אין מענה על שאלה זו, אך הנה בגמרא שבועות ל' שלש בריתות, אשר כל אחת מהן הורשת את הנה"ש „שני"—„שני" באחדונה, ולפניה הביאו שלשתן דעה סתומת אשר לא נסמכה על נ"ש, כי הדבור שני האנשים מתיחם לעדים. מלבד המלה השוה האמורה משותף לשלש הבריתות האלה גם הדבור המתחיל „ואם נפשך לומר". אנחנו הנני יודעים כי אמוראי דכבל נתנו מטעם הדבור הזה יתרון לשניה על בני הראשונה, מפני שיש עליה תשובה. והנה בשתים האחרונות סברא היא ואין עלינו להחזיקה: לא כן בבריתא הראשונה הכורשת רבוי לפסול נשים לעדות. הלא כה דבריה: „ת"ר ועמדו שני האנשים, בעדים הכתוב מדבר, אתה אומר בעדים או אינו אלא בבעלי דינין, כשהוא אומר אשר להם הריב הרי בעלי דינין אמור, הא

י"ד) נאמר יצאו אנשים ולא נשים, אנשים ולא קטנים, אנשים אין פחות משנים„ (עי' סנהדרין ק"א בבריתא: „ת"ר יצאו הן ולא שלוחן, אנשים אין אנשים פחות משנים, ד"א אנשים ולא נשים אנשים ולא קטנים"). פה נראה כי לפני הפרוש העני נחיין להשלים את רה"ת ד"א, ואולי לא אחטיא את המטרה אם אומר כי הפרוש הזה השני הוא מהורשי הגה"ש אשר נגדם יצא הרבי להלוק: הלא חפץ הנשים אחרי הגה"ש היה באמת, באין יכולת לבטל את הרשת הרבוי, באשר היא למשל פה בעניו זה, להרשיו לכל הפחות במקום הראוי יותר.

מה אני מקום ועמדי שני האנשים בעדים הכתוב מדבר, ואם נפשך לומר נאמר כאן שני ונאמר להלן שני, מה להלן בעדים אף כאן בעדים." נעלים נא לץ ע את עינו מן הסוגיא ונשאלה את נפשנו, למה לא נסתפקו חז"ל לתת להלכה: אין אשה כשרה לעדות, את טעם הדה"ש? — "שאלה מיותרת! — אשמע קול ענים — הלא אנחנו מתפלאים כי עלתה בכלל על הדעת לדון מלהדיוטה משם־מספר אשר נכפל כשבעים פעם בתורה, תיהוה לה גם משפט נזרה שוה עתיקה?" — אל נא בסעירה, לאט לכם אחינו, דברי המאמר "תורה היא וללמוד אני צריך" יאמנו בפרט בזרה השוה, כל האומר כי לחכמינו ז"ל לא עלתה, לו אך בעם אחת, לחדשות את עיצם הכתתם אינו אלא טועה, והביני מעידים כי לא למד מפיהם דבר. אני לבשעמי לא חדלתי עד היום מיקשיב אל דברי תורתם והרבה אני לומד יום יום מרבותי אלה, ובבית מדרשם נוכחתי לדעת כי הנ"ש "שני" — שני", אם גם אומנה עתיקה, מיוסדת היא על חקי התעון, בית הלל קראו, לפי הנראה, את שמה מלהדיוטה וזכות היתה להם לעשות כואת, וכות דעתם העמוקה בכל סתרי התורה הגלויים לפניהם, הם בחרו בשני הכתובים אשר מלת שני, המופלת כמה וכמה פעמים, כתובה גם בהם, לא יען שכך עלתה ברצונם, כי אם מפני שבעיניהם היתה רצויה: יען הפרק הזה הוא היחידי אשר מלת שני נסמכה כי לשני שמות שונים, ויען השני אשר שונתה התורה בשני הכתובים האלה, שכתבה פעם שני ופעם שנים היה להם אות שלואת התכונה ובפרט שהמספר הזה לפני השם עדים כתוב באמת אך פעמים בכל התורה, בדברים י"ז, ו' וי"ט, ט"ו, למה זה כתבה התורה הפעם הראשונה: "על פי שנים עדים או שלשה עדים" והפעם השניה: "על פי שני עדים או על פי שלשה עדים"? האם לא יפלא מאד כי בפרק י"ט, ט"ו מנעה התורה לכתוב "שנים"? אין ספק והשני הזה איתי בפרוש כי בא לחדות, ששני הכתובים האמורים יעידו זה לעצמו זה. ודעת בית הלל מפורשת בעת שמלת שני הכמוכה לעדים תלויה במלת שני הסמוכה לאנשים, וכאן — אין עדים אלא אנשים. ובית שמאי דהו כמוכן את המלה הכפולה הזאת בשתי ידים באוזן נמרה ויעמדו את ההלכה הזאת, מפני שהותה קבלה עתיקה ולא יכלו להלוק עליה, ע"י דרשת רבו". את הדרשה הזאת נמצא לא רק בבריתא דשבועות (שם) כי אם גם בספרי, באשר כבר הזכרתי. בית שמאי דהו את הגזירה השוה וילמדו—באמור—את ההלכה שאין אשה כשרה לעדות, מן הדבור "שני האנשים", כי לדעתם "כשהוא אומר אשר להם יריב הרי בעלי דינין אמור".

בעת אחרי אשר הוברר לנו השב מה הוא היחס אשר בין שני הטעמים האלה, נפנה נא ונראה את הסוגיא בבריתא דבבלי. למבט עיני הראשון יפלא

כי הנה"ש בה לא תשוה בכל פרשה לנה"ש אשר בספרי: כי בעוד שבספרי באה להורות כי אין עדים כי אם אנשים, תכליתה בבריתא שבבבלי להפך, להורות כי צדקה הדעה האומרת שפירוש מלת „האנשים" בפסוק הזה הוא עדים. היוצא מזה, כי הבריתא מבלי דעת עוד את ההבדל הרב אשר בין שתי הדעות, הבדל המבצבץ עוד מתוך הבריתא בספרי, מחקה את ישמי עקבותיו, ען בימים אשר בהם נעמדה בריתא זו בצורתה אשר לפנינו, נשכחה כבר תכלית המחלקת העוה והקשה אשר פרצה על אדות הנה"ש ולא ידעו מסבתה עוד דבר ברור. והאם יפלא כי האמוראים לא ידעו או לא הפנו למצא בבריתא זו את דרשת הרבוי? [1]) למראה הדבר הזה נשמטה מאד כי נמצא מלבד בתוספתא, מכילתא, ספרא וספרי גם בשני התלמודים בירות עתיקות מאד במספר רב, ען זה על יד כלן אפשר לנו האחדונים להעמיק מבטנו וליאות את דרך התפתחות המדות וההלכה.

המש עשרה דרשות אלה ממלה מיותרת, אשר הבאתי פה מתוך המכילתא, ספרא וספרי, המש עשרה מלחמות הנה אשר נלחמו נגד הנה"ש [2]). הן הכמינו בקשו בכל עת טעמי ההלכות מלבד במדות גם בבאורי המקראות, אך בבאורים האלה לא נשתמשו אלא בשביל המדות, למען השלימן, לא כן הרבוי. לו אין דבר ולבאורי המקרא לפי משמעם, הרבוי לא נברא אלא בשביל המחלקת, להתיצב בפני הנה"ש: לא להכחידה, להלוק עליה עד כלותה, כי אם לאלצה לשוב אל תוך התחומה הראשונים, לצות הם ליחה הסוער, המתפרץ מתוך גבולותיה ההוצה. אולם — אם יחדו לי קוראי כי צדקתי בדבר מקור הרבוי אם לא, אם יסכימו או אם יתנגדו לדעתי זאת האחרונה, הנה ההלטתי: כי הרבוי היה ימים רבים בכלי מלחמה להלחם בו על הנה"ש, בתקפה עומדת באמת המתקומת על פי דברי הימים, ואי אפשר להחותה בדברים של מה בכך

---

[1]) ע"י נוסחא זו המסורסת הן נפחת גם מכח הרבוי בבריתא עצמה, את דברי המאמר „כשהוא אומר אשר להם הריב הרי בעלי דינין אמור" אי אפשר לפרש באופן אחר, הדבור „שני האנשים" מיותר לפי הבריתא וכא להורות כי אך אנשים כשרים הם לעדות, אך ין לפי סברת האמוראים שבכבל יש בכלל הדברים „ואם נפשך לומר" גם איזה פרכא אפשרית, לכן מטרת הגה"ש להוק את הדעה האמורה לו גם יצא ערעור עליה. לפי זה נדע ג"כ מה הערך אשר נערוך למאמר הגמרא: „מאי ואם נפשך לימר, וכי תימא נהלא כתב ואשר להם הריב כולי קרא בבעלי דינין משתעי". כי שתי הבריתות האחרות הנושאות קלסתר פנים של הראשונה מובן מאחר הנה, ובין כל קורא גם בלי ראיה מוכחת.

[2]) כי מלבד המלחמות העקריות והראשיות היו גם מחלוקות פעם מעטות ופעם רבות עוד, מעדות הבריתות אשר הבאתי צד 85 וצד 92.

לשום לה מקום בין הדשעיות. המחלקת הזאת מאשרת ומקיימת בתעודות נאמנות הנמצאות לנו בפולדות רומים הרבה, יאת התעודות האלה הנני להוסיף עוד כאן בקצור נמרץ, לעשות בהן את הקריאה, בהוכיחי כי המושג של מיפנה הבריע בין שני הצדדים וישים קץ למלחמה הקשה והארוכה הזאת.

ב. אחדית המחלקת.

בידי המתנגדים לגה"ש, אשר נחלקו עליה על הוסיפה בפעם בפעם להדגיש את נבילותיה, לא עלתה להשיב אותה מדרכה אחדית אף לא לקדת מאתה אשר את כבר רכשה: ובכל זאת מעידים התנאים אשר על פיהם שקט הריב ולפיהם נעשתה אחד בן הפשרת בעידם, כי בעלי הגה"ש הושיטו ידשונה את ידיהם לשלום וויכנו את ידשם. אבל איך אפשר כי למדות הכנעם לא לקדה מהם אף אחת מכל הזכיות אשר רכשו להם משך ימי הריב? ה"בבדי מדהיא"? האם לשיא ולריק היתה כל המלחמה ולשיא כל תיועת הנצחון? הגה"ש לא הסקריה אמנם מזכויותיה אשר רכשה עד היום הזאת, אולם אך למראה עינים, כי באמת נתמעטה השפעתה הרבה מאד עם הגאי השלום. לבלתי הסקיר מתחומיה שכבר נתרחבו נאותה לסחול על כמודה הראשון: כי באיזה שעה אשר הסכימה להעביל את מישנה, המעיטה את השפעתה ותחליש את כחה ותבטל את שלטון המלחדהשה. דת אשר עד אז נהנה המלח השיח ע"פ מישנה ומוכנה כ ע ל כ י ה ובכל מקום, זה היה משפטה הזמה, אבד מנה בעת ערכה זה, בטל משפטה כל עוד לא נוכחה שהיא מ י ו ת ת. רק מ ל ה אשר אין לה צדך כל עקר וכתה לכל הכבוד ה ד א ש ון, תחת המושג המיוחד במובנו הישם מקום למלה אשר לא יבריה כלל מקומה. ע"י הגאי הדדש של מיפנה, דלה הגה"ש מדות כלל ע"פ חקי התנין, ובעלי תיות המדות האומרים שאי אפשר לגה"ש אשר אינה מיפנה אפילו מצד אחד, יסוקים בטשטוטים מטושטטנו על אדות הגה"ש לפי עצמיותה ומדיותה. להפך, דעתנו היא כי אי אפשר כלל לאחד את הגה"ש הנמורה עם המושג של מיפנה [1]. כי ש מיפנה שלטת אמנם באין מעצור ובאין מפריע, אולם בשם

[1] גם מטעם עוד שנו עלינו להחלוש כי אי אפשר שהגה"ש היתה גם בראשיתה תלויה בתנאי של מופנה, כי לו היתה כזאת, איך אפשר שהמלה המיוחדת לברה, שהרבוי בעצמו היה לסקור הלכה? על לב מי יעלה לדרוש ובויה של מלה הבודדת בכל התורה, בעוד שהמדה השניה אומרת בפרוש כי אך אז הרשות לדרוש, לדון ולהקיש בהשנות המלה הזאת? לו הודונו שהגה"ש היתה באמת מופנה גם בימי הראשונים, כי אז נאלצנו מאותו טעם עצמו לזודות גם כן שהרבוי רבש לו את זכותו במלחמה קשה לכרות המדה ההיא.

ה״ב ו׳ אשר סרה למשמעם, בעלי הנח״ש אשר באו במצור ע״י מתנגדיהם דורשי הרבוי, אמרו להשיב אחרי ימים בהסכימם להם כי כל מלה שוה אינה נדונה עד שהיא מופנה, אבל באמת נשמטו בהסכמתם זאת כלי מלחמתם מידם ויבנעו בפניהם: כי ע״י מושג זה של מופנה נתנו בידי מתנגדיהם לשבט ולחסד, — נחשבה נא וניראה, מה היה חפץ מתנגדי הנח״ש? המה יצאו להלחם עליה לבל תוסיף עוד לפיזון את סגיה ויוכיחו כי לכל הפחות לא הקדקה הסורה ב כ ל מקום לכלכל את דבריה, כי לפעמים לא יחוקות יש גם מלה מיותרת, ותכלית מלה כזאת — לתת טעם להלכה הנדרשת בה. במשפטם זה גלו את החבל אשר בין הנח״ש ובין הרבוי ויתנו הם את היתרון לרבוי בכל מקום שבא ליהם מפני שכחו עדיף, והנה פתאום הכריזו בעלי הנח״ש, אשר חפצו דוקא לשפוך את ממשלתה על כל תחומיה, כי באמת אינם מתנגדים כלל הרבוי והנח״ש ולכל הפחות אפשר שלא יתנגדו, כי בהוכח שהמלה־החשוה היא בעצמה מופנה — מיותרת, הלא אז בטל הרבוי העומד ל ב ד ו נגד השנים, מתנגדי הנח״ש הסכימו בכל לבם לפשרה הזאת, הלא בה הגיעו אל המטרה אשר דרשו ויתר לא בקשה נפשם, כי ע״י המושג החדש אשר נוסף הפעם על הנח״ש, ע״י התנאי של מופנה, הושם מעצור בפני הנח״ש לבל תוסיף עוד לפיזון לפי רוחה, לו נדרש למצער איזה תנאי גם מן הצד השני, לאמרי כי גם הרבוי לא יהיה עוד חפשי כראשונה, כי רק אז ידרש אם תמצא המלה הזאת בכתוב עוד שני, אם תהי לרבוי גם צורת מלה שוה, ע״פ תנאי כפול כזה בטלה הנח״ש אשר מלתה הכפולה אינה נמורה ויבטל כל רבוי אשר חסרה לו תכונת הנח״ש; ואז — הוי שניהם לאחד, לא כן הוא לפי הפשרה אשר נעשתה זה עתה, כי הרבוי בכתבו אז כתבו עתה, משפטו הראשון לא חדל ובוטלו לא בטלה, ורק הנח״ש נאותה ביצון למחול על כל זכות אשר לא הטביע בה הרבוי את חותמו, ובכן נוכל להבדיל בין המלות הכפולות הנמרות ובין המלות השוות המופנות, הראשונות הן בנות הנח״ש אשר נבראו ביצונה ועל פי חקי הנוזה, והאחרונות מאושרות ע״פ הרבוי אשר נבר עליהן וחן עומדות אך ביצונו, לכן אני מחליט כי ע״י המושג החדש, המושג של מופנה, הפשיטה הנח״ש את צורתה הראשונה והאמתית ופניה הראשונים לא הוו לה עוד.

הן כל אחד הקוראים יודע גם מבלי הגד לו, כי אין בין מופנה ורבוי אלא שני השם בלבד [1]), ובכל זאת נראי וכדאי הוא ליראות כי הנסיא

---

[1]) הן לא נכחד כי מוטב לעשות כונוני-הפעל ממלת „פני" תחת ממלת „רבי" למצוא בו תואר לגה״ש, אבל פצעי המלחמה הזאת הוכיחו להבאוב לולא ורו: ג״ש דרבוי היתה מכת בלתי סרה.

בעצמה כיתבת רבוי במקום מיפוה, בשבת קל"א הובאה הבריתא שבת ניתן ר אליעזר טעם להלכה „שבשוגגי שתי הלחם הזהן את השבת", ע"פ ג"ש „הבאה—הבאה". האמוראים שבבבל חפצו להוכיח כי הנה"ש הואת היא מיפוה משני צדדים, ולתכלית זאת תרצו כי המלים „ביום הביאכם" אשר נאמרו בעמ' הן מיותרות, ועל השאלה: „ואכתי מיפוה מצד אחד ושמעינן ליה לי' אליעזר דאמר מיפוה מצד אחד לגדון ומשיבין", עונים בקצרה: „תביאו רבוי הוא"[1), ובכן מיפוה המלה השוה גם מצד שני, מפני שמלת תביאו אחרי והקרבתם אשר נאמרה בכתוב שלפניה (ביקרא ל"ג, ט"ו) מיותרת, לאמר, כי המלה לעצמה מיותרת ולכן היא רבוי, ומטעם זה היא מיפוה בצורת המלה־השוה. — במכות י"ג נמצא עוד הוכחה מיוחדת ששמו הוא מלה יחודה מיותרת, אשר לא היה לה משפט מלה שוה מעולם, לי"ש מיפוה מבלי אשר אלצם לזה דבר. הגמרא אחדה שם שתי ברייתות, אשר אחת מהן הובאה בספרא בהר פ' ז', ה'[2), והשניה בספרי במדבר פסקא ק"ט, ותחילה לברייתא אחת, ויען הדעת איך חברה אינון יחד לאחדות רבת ערך היא לנו מאד, לא איכל לעבור עליהן מבלי לעיוך אותן פה שלשתן אשה מול חברתה.

מכות (שם):

„ת"ר ושב אל משפחתו ואל אחוזת אבותיו ישוב, למשפחתו הוא שב ואינו שב למה שהחזיקו אבותיו, דברי ר' יהודה, ר"מ אומר אף הוא שב למה שהחזיקו אבותיו, אל אחוזת אבותיו כאבותיו וכן בגולה, כשהוא אומר ישוב לרבות את היוצה, מאי וכן בגולה כדתניא: ישוב היוצה אל ארץ אחוזתו לארץ אחוזתו הוא שב ואינו שב למה שהחזיקו אבותיו דר"י, ר"א אף הוא שב למה שהחזיקו אבותיו גמר שיבה שיבה מהתם."

ספרא:

„ד"א ושב אל משפחתו ואל אחוזת אבותיו ישוב, למה (שהזהקה) [שהחזיקה] משפחתו הוא שב דברי ר"מ, ר' יהודה אומר אל אחוזת משפחתו הוא שב ואינו שב לשדרה שהיה בה, וכן הוא אומר בגולה, ישוב לרבות את היוצה."

ספרי:

„ואחרי מות הכה"ג ישוב היוצה אל ארץ אחוזתו, ולא לשדותיו דברי, ר"מ אומר ישוב לשדרתו."

בספרא נאמרו הדברים „וכן הוא אומר בגולה" לא רק בשם ר' יהודה הכתוב באחרונה כי אם גם בשם ר' מאיר, כי לפי שניהם באה מלת „ישוב"

[1) עי' רש"י שם הגומר את דבריו: ותביאו יתרה היא.

[2) עי' גם בספרא שם בסוף פ' ב', שגם מלת תשובו רבוי לו תחשב.

המיוחדת (בויקרא כ"ה, מ"א) להוציא ביוצה לא בצדיה. לפי הספרא מקור הברייתא בספרי במלת ישוב המיוחדת: לפי הבבלי, אשר כון להביא דעת ר' יהודה לפני ר' מאיר, הדבור „וכן בגולה" „מלתא דר' מאיר הוא", באשר בכך העירו בעלי התוספות. ר' יהודה מצא טעם המספיק מאד לדעתו בבמדבר ל"ג, כ"ה, ין „ארץ אחוזתו" אשר פרושה כמשמעה תוציא „מה שהחזיקו אבותיו": לא כן ר' מאיר, לו דרושים שני הכתובים, כי רק יען מלת ישוב היא ר ב ו י — נמצאת לו ג"ש מופנה.

מכל הדברים האלה יוצאת לנו ההחלטה, כי אי אפשר לפון אף יגע שהמושג „מופנה" הוא יליד המחלקת על הגה"ש וגבי בשביל הפשרה אשר נעשתה בין הדבור ובין הגה"ש: שכל מלה שוה תתקים מן הוא והלאה רק בתנאי — שיוכח בה שהיא מופנה. גם אי אפשר לפון במחלקת בית שמאי ובית הלל, אחרי אשר העבירנו פה את כל מראות המחלקת החיא ואחרי אשר ראינו את הדבור בכל צוריותיו השונות בכל ספרות התלמוד. אך על שאלה אחת יוכלו הקוראים לדרוש עוד תשובה, על השאלה: אם הותנה התנאי של מופנה מצד אחד או משני צדדים. הן הזכרתי כבר בראש ספרי זה, כי בכל ספרות התנאים לא תמצא מופנה מב' צדדים, אבל ין גם אמוראי דבבל וגם אמוראי דא"י מדברים במופנה משני צדדים, עלינו להתחקות על עקבות המושג הזה משך ימי התפתחותו בדורות התנאים, למען הוכח כי האמוראים אך המה הוסיפו לסיג התנאים הראשון את הסיג השני, לעצור בעד הגה"ש ביתר עז אחרי אשר החלה לפרוץ גם את גדרה זה.

לו החזיקו הכמינו ז"ל במושג של מופנה בצורתו הראשונה, ויבחרו רק במלים והדורים אשר רבוים מוכה בבנין הקרא וגזרת המאמר, או משני ענינים קרובים בהערכם יחד, לו בחרו רק בהם למלות שוות, כי או לא עצם מאד מספר הגזרות השוות. אך הם בקשו להוכיח למפרע במלות־שוות מופרכות שהן מופנות, ויבקשו גם תחבולה חדשה לעמוד בה בפני המלחמה, וימצאו, לא בכוב עמל, כי ע"פ הקש או ע"פ ק"ו נקל יהיה להם להראות שדבור זה או מלה זאת אך למותר, מפני שהדין נותן או הקש משמיע וענין אחד נלמד מחברו, ובכן „מה ת"ל". ע"י זה רבו שנית זכוות הגה"ש ולא רק שיצא הפעם הפסדה בשברה, כי אם לא היה לה כל הפסד כלל. השפעת התנאי בטלה כמעט כלה. את הדברים „והדין נותן וכו' א"כ מה ת"ל וכו' אלא מופנה"[1], אנחנו שומעים כבר מפי ר' עקיבא, וכל היודע מה נקל היה

[1] עי' מכילתא משפטים פ' ז', י"ז; ספרי במדבר פסקא כ"ג, קנ"ז ולעיל צד 125 וכו', ביומא פ"ו. כתובות ל"ח. נזיר מ"ה (זבחים קו). לפי הכלל שאין משיבים על

לדין ילפינן, לא יתבלא לשטויי את דמאמי. אם זכיתי מן הדין[1] גם בדיוקא מיפטר. אך למדנו מאמרים אלה נמצא אחרי זמן מצער, לעיל, איזן עיד דיש להוכיח כי במלה חושה כי יש לה משמעות מיפנה, וי' שמעון בן יוחאי הוא, תלמידי של ר' עקיבא, האומר: „שנה הכתוב ממשמעו לתן דעתו עליו"[2], לאמר, כי השעני הוא במיפנה לקים את זכותה. עי' הדבר חדש, שמצאני חדל איפנים שונים להראות שתנ"ש הוא מיפנה מצדה האחד או השני[3], נוסף בפעם בפעם על מספרה ותלך הלוך ורוב תחת הלוך

ההקש, ב"ק ס"ג: (ק"ו: מנחות פ"בז), לא נמצא באמת פירוש עליו, אך לעמת זה נפרך הדבר פעמים רבות במקום שאמרו לתת לו טעם ע"פ ק"ו. עי' מכילתא משפטים פ' י', ספרי במדבר פסקא כ"ח, ל"א.

[1]) עי' ספרי במדבר פסקא כ"ו ובשאר המקומות.

[2]) עי' ספרי במדבר פסקא קכ"ח, סוטה ט"ז: תמורה י"ב:

[3]) ר' שלמה אלגזי בספרו „יבין שמועה" כלל ק"ב (הוצאת ווינויה) דף מ"ב. מביא בשם ר' פרץ מבעלי התיספות את הכלל הזה לגזור מ"ח: „בג"ש שאינה מיפנה כי אם מצד אחד, אפילו למ"ד אין משיכין, מ"מ לא גמר כי אם המיפנה מה שאינו מיפנה, אבל שאינה מיפנה לא גמר מחברו המיפנה, הואיל ואין בו הפנאה." במהדורתינו לא תמצא הערה זו של ר' פרץ.) לאמר: כי על הלמד לחיות בכל אופן מופנה, ולא המלמד. אבל הכלל הזה איננו מסכים עם הנמצא לפנינו במדרש הלכתי ומעט גם בברייתות שבתלמוד. אדרבה אם נעמיק לחקור ביחס הלמד אל המלמד, נמצא את ההפך מן הכלל הנ"ל, נעביר נא לפנינו את הברייתות שבמדרשים ההלכתיים, אשר התנאי מיפנה מיזכר בהן, לפי סדרן, מכילתא בא פ' ט"ו, הברייתא נאמרה מפי ר' אליעזר וכה המלמד מיזהר ונאמר שם בפרוש: „תושב ושכיר למה נאמר, לדון מן הפסח בתרומה". במשפטים א', במקום שכתוב ג"כ כל המאמר „מיפנה להקיש ולדון ממנו" (עי' לעיל צד 8) גם שם המלמד מיפנה. אך בפ' ז' (שם) הלמד מופנה. בפ' י' וי"ז (כתובות ל"ח.) המלמד מיפנה, גם בספרא, שמובא שם מושג זה אך פעם אחת (כאשר העירותי כבר) קדושים פ' ט', י"ב (עי' סנהדרין נ"ד ששם כתוב ג"כ מופנה להקיש ולדון ממנו) המלמד הוא המופנה, וכן בספרי במדבר פסקא כ"ח, אך בפסקא ס"ו, ל"א (נזיר מ"ח.) הלמד מופנה. שם בפסקא ס"ה (קמ"ב) ק"כ המלמד מיפנה. בפסקא קנ"ו הגה"ש „למד ומלמד", אך בראשיתה נוכח כ למ ד שמופנה. בספרי דברים פסקא רמ"ט המלמד מופנה. אולם אם בכל ההדוגמאות המובאות פה רב מספר הרבויים במפורש מאשר בסתום, ההפך מזה בברייתות המדרשים ההלכתיים, אשר המישג מיפנה לא נאמר בפרוש ונרמז אך בשאלה: למה נאמר, מה ת"ל? עי' מכילתא בא פ' י"ח, ששם המלמד מיפנה ובמשפטים פ' י"ז ופ' י"ט המלמד מופנה. בספרא חובה פ' ה', ו' באה השאלה „מה ת"ל" לבלתי תת מקום לגה"ש, במלואים ט"ו הלמד מיפנה ומ"א המלמד. קדושים פ' י"א, י' הלמד ובאמור פ' ב', ד' המלמד. בספרי במדבר פסקא י"ד, כ"ו, ק"ו, קכ"ד (קכ"ט) דברים קמ"ח, בכל המקומות האלה הלמד מופנה. בספרי במדבר פסקא ט"ז באה השאלה „למה נאמר" לבטל את הגה"ש מראש. לכן נראה בעיני הרב ר' שלמה אלגזי, אשר בא לסתור את דעת ר' פרץ בהערתו לגזור מ"ח או לספרי במדבר פסקא ל"א, בברייתא אשר בב"ק כ"ח:

וחסר. בספרות התנאים נמצא בשלש מאות שנות, ובשימנו אל לב מה מעט ומזער מספר המלות הכפולות הנמוכות, נבין היטב על מה החליטו האמוראים שבבבל וא"י, למה נמנו וגמרו להתיצב בפני הנה"ש בכל אומץ רוחם לבלתי תתה לפרוץ עוד. החלטתם היתה ליהוש מכל ג"ש בי תה' מופנה משני צדדים. כי חכמינו שמו את מקור ההחלטה הזאת בזמן הקודם לה בשתי מאות שנה, לא יפלא בעינינו, בידענו היטב כי אף אם אז נשכחה כבר ראשית המושג של מופנה, הלא ידעו עוד החכמים בימים ההם, אם רב או מעט, מדבר המחלקת בין שני הבתים, בית שמאי ובית הלל, ויען ר' ישמעאל ותלמידיו ניאו בעיני כל החכמים בתלמידים מובהקים של בית הלל, ובספריהם ששמו הם נמצאה בפעם בפעם מופנה סתם, לאמר מצד אחד, אמרו החכמים ההם בלבם, אחרי שמעם על אדות המחלקת ההיא אך קול דברים, כי בלי ספק נחלקו על דבר השאלה אם תתי הנה"ש מופנה מצד אחד או משני צדדים, ומכון מעצמו כי בית שמאי היו המחמירים, ויחשבו האמוראים בנפשם כי הוכתם הנמרצת היא — לישוב לתת תוקף לדברי בית שמאי. וכן נהיה הדבר אשר אנו רואים, כי בא"י [1]) ובבבל נקבעה דעת ר' אליעזר השמותי להלכה, בהעשיתה לדעת החכמים בכלל. הן אנו אין לנו כל סבה לקרא תגר על קדימת הזמן אשר הקדימו החכמים בתומם, אבל אשר לא יתכן הוא, כי מתאמצים להוכיח בנ"ש כי מופנה משני צדדיה באמצעים אשר אינם מכשרים כלל. הנני להוכיר אך את הבריתא ביבמות ע': במקום שאמרו מכתוב י"ב, מ"ה בשמית: „בין דלגופיה לא צריך שדי חד אלמד וחד אמלמד", יען אי אפשר שם להחליט כי הדבור „תישב כהן ושביר" כלו מיותר. עי' בתוספ' שם ד"ה: שדי חד [2]). אף אם השתדלו האחרונים לתת טעם לדעה זו, באמרם שיש סמך בשתי המלים שאין בהן אלא מושג אחד [3]), הן לא נוכל לשים בנפשנו שקר ולכחד כי הפלפול הזה בדברים בעלמא נראה אך כחדוד במושגים.

למראה כל העמל הזה הנני להוכיר פעמים ושלש כי בכל ספרות התנאים אין אף רמז על מופנה משני צדדים, וכי החכמים דר' ישמעאל אשר ידובר מהם בשני התלמודים לא ימצאו באמת בשום מקום. וגם בלי כל ההוכ-

---

ובנדה כ"ב, כאיש האומר לבא במחתרת אל עיר בצורה אשר בחומתה נפרצו כבר פרצים עד אין מספר. ונראה כי הרב ר' יעקב בערלין, אשר נסה בספרו „באר יעקב" קמ"ג כלל נ"ח (עי' הגהות החתם סופר למסכת נזיר) להראות צדקת הרב פרץ נגד הר"ש אלגזי, העלים עינו מכל הבריתות אשר הבאתי פה.

[1]) הדעה המובאה בנדה כ"ג, בשם ר' אלעזר נראה שמקורה בא"י ודעת ר' יוחנן היא.

[2]) עי' דעת התוספות ב מ כ"א: ד"ה חדא לריר, אשר על פיה לא יוכל להדרש אף התנאי של מופנה כצד אחד במלה שוה אשר שוויה גמור באמת; דעה אשר תפלא בעיני.

[3]) עי' ר' שלמה אלגזי שם כלל ק"ב ור' יעקב חגיז שם .II פ', ד'.

הספיקו הרב אשר אספתי פה, לא נואל לאמר כי מתנגדי הגה"ש דחשו את התנאי של מופנה משני צדדים, תנאי המחליש את כח הרבוי רב הערך למו, וכי עלה על דעת החכמים לקבוע הלכה ע"פ מלה יחידה אם מיותרת ולבטל זכות המלה הואת עצמה יען נמצאת שהיא גם מלה שוה. —

כעת אחרי אשר ברור לנו בכל הפצנו, שהמושג של מופנה התפתח באחרית ימי המלחמה בין הגה"ש ובין הרבוי, וכי הוא היה מחיר השלום, תנאי הפשרה, נבין גם את המאמר: „אין אדם דן נ"ש מעצמו", אשר ומנו היותר קדום הוא ימי ר' יתנן בן זבאי, שהוא אמרו והוא קבעו, ויראה לעינינו בפנים חדשות. בו נכלל כל התנאי אבל גם המיוחד אשר התנו ביניהם שני הצדדים בשעה שנעשתה הפשרה ויחדל הריב. בראשונה כה היה דבר התנאי: „אין אדם דן נ"ש מעצמו אלא מרבוי של קרא", ובמשך הימים נשמט חצי המאמר השני ולאט לאט נשכח גם כן מלב. מלת עצמו תוכל להתייחס ל„אדם" ול„קרא". אם למלת „אדם" זה דבר התנאי: כי אין לאיש המשפט לדון מלה שוה מעצמו, לרצונו, כי אם בהדרשו לדון ע"פ הרבוי בקרא, העומד להדרש, ואם ל„קרא": כי הלילה לאיש, לדון נ"ש ממלה הכתובה בתורה לה לעצמה, לתכלית הענין אשר ידובר בו בקרא; כי אם דן ומקיש מרבויו של איזה קרא[1]. ההלטת הקריתי אענה תלויה כלל במאמר הזה. בכל הולדות התפתחות הגה"ש אשר עברו פה לעינינו, מראשיתן עד סוף תקופתן השלישית, לא מצאנו איזה מישג של מסורת, ובכן אין כל משפט לדבר מקבלה מסיני לפי שטת רש"י, או מהחלטת אנשי כנסת הגדולה לפי דעת הרמב"ם עפ"י קאזיי, או מנ"ש מסורית ומקובלות למן הימים אשר שפת עבר היתה עוד חיה בפי העם, לפי דעת הר"מ פלוגניאן. מתולדות הגה"ש למדנו אך תנאי אחד הנדיש בזמן מאוחר, באשר הוכחנו, והוא התנאי של מופנה, את התנאי הזה מצאתי אני בי נימו במאמר: „אין אדם דן נ"ש מעצמו". אך לו גם לא נאמר התנאי המדובר בסגנון המאמר הזה, לא חדל עוד ע"י זה מהיות היחודי, ולפי הדברים האלה יהיו שני התנאים אשר נדרשו מבעלי תורת־המדות לגזרה השוה — לאחדים.

---

[1]) במקום מלה „עצמו" כתבו האמוראים ע"פ רוב „גופיה". עי' גדה כ"ב: „ייבוא לגופיה וייצר לאפנויי ודנין וכו' אדרבה וייצר לגופיה ייבוא לאפנויי", ובמות ע': ובכתובות עוד רבים.

מפתח על פי א״ב

לגזרות השוות המובאות בספר זה.

(המלות השוות אשר הובאו רק אגב גזרא מסומנות בכוכב כזה *).

	צד
אביב	55
*אביה	41
או גרב או ילפת	60
אינני שומע	63
*איש או אשה	102, 104
אלה אלה	89 129 ff.
אלון מורה	14, 63
אם לא שלח ידו	52
אשמו לה׳	122
אשר לא אורשה	28, 53
אשת אחיו	69
את פני הפרכת	55
באול האשם	59
בבהמה טמאה	28, 94
בגד ועור ועץ	94, 126
בגד ועור וטמא עד הערב	126
בחפזון	51
ביומים ובנחלים	57
בין הערבים	90
בין עיניכם	68
בלילה הזה	51
בליעל	65
במדבר	24
במועדו	25, 41, 74, 81, 98
בני אהרן הכהנים	13, 81
בקרחתו ובגבחתו	68
ברית עולם	94
בשר חי	57
גם דור עשירי	64
דהו	79
דדתו	79
דבור דבור	17
הבאה הבאה	142

	צד
הדחה הדחה	135
המערכת	60
השור יסקל	72, 105
ואשם ?	76
ובחמשה עשר	16, 84
והמת יהיה לו	25, 106
והרים	83
והתודה	56, 118
וחשב לו הכהן	60, 65
וטמאתו עליו	56
ויברא	68
ויצר	68
וכתב	18
*(ומורה לא יעלה על ראשו)	68
ומלק את ראשו	54
ומת או נשבר	93, 107
ונגש	71
ונשל	86
זונה	59
זמה	79
חומה	84
חלות מצות	66
יגח	103
יום אחד	15
ימים	16
ינוס	75
*כיהין	13
כי יפליא	62
כליל	91
כל שערו	77
*כסף	54
כתב בספר	29
כתיבה כתיבה	16

צד

לא תחום ענך 46
לא תהיה 18, 54
לא תקרב לגלות ערוה 69
להדשי 71
להם לחם . . . . . 90, 131 ff.
מבל מצות 9, 97
מצני תרומה לה' 129
מעיני 55
מקום מקימיו 76
נגיש 71
נכונים 52
נלכה ונעבדה אלהים אחרים . 136
עול עול 89
*עון עוני 28
עליה עליו 119
עלילות דברים 72
ענש יענש וענשו 54
עפר מ 62
*עץ עץ 86
עצרת 82
ערופה ערופה 74, 81
ערלתו 81

צד

צרעת כמארת 78
קרבנך 115
קדושה קדושה 111
קרחה 59
רבוע 91
שבט השבט 93, 101
שבעת 15
שבעת ימים 25
שבת לה' 80
*שור שור 102
שחיטה שחוטה 27
*שיבה שיבה 142
שמירה שמירה 75
*שנה שנה 71
שני 137
שעריך שערוך 136
שעריך הטמא והטהור וכו' . . 134
שרט שרטת 61
*שריפה שריפה 18
תושב ושביר 92, 98
תשבו 61, 18
תשבו שבעת ימים 89

תכן הענינים.

מכתב מאת המחבר VII
מבוא 1
I, הגזרה השוה 6
א. התנאים הדרושים למלה השוה 8
ב. התנאים הדרושים למלה השוה מופרכים 12
ג. בעלי שטת הקבלה 22
ד. בעלי שטת ההגיון 34
II, הגה"ש בשלש תקופותיה הראשונות 48
א. ג"ש גמורות בהשנות המלה פעמים 51
ה) בהמכילתא 51
ב) בספרא 54
ג) בספרי 61
ד) בתוספתא 65
ה) בתלמוד בבלי 67
ו) בהלמוד ירושלמי 69
ב. ג"ש גמורות משני ענינים 73
ה) במכילתא 74
ב) בספרא 76
ג) בספרי 81
ד) בתוספתא 81
ה) בתלמוד בבלי 82
ו) בתלמוד ירושלמי 86
ג. ג"ש אי-גמורות בהשנותן פעמים או בשני ענינים . 87
III, המלחמה נגד הגה"ש 96
ה) מלות שוות מופרכות במכילתא 97
ב) מלות שוות מופרכות בספרא 114
ג) מלות שוות מופרכות בספרי 129
ד) אחרית המחלקת 140
מפתח הגה"ש המובאות בספר זה 147

3 1761 07132664 9